Karl Marx
Invitación a su lectura

Sergio Pérez Cortés



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

SERGIO PÉREZ CORTÉS es doctor en lingüística por la Universidad de París X-Nanterre y en filosofía por la Universidad de París I- Sorbonne. Forma parte del Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa desde 1984. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores en el nivel III. Es también director del Programa del Collège International de Philosophie, que tiene su sede en París.

Entre sus libros más recientes destacan *Palabras de filósofos. Oralidad y escritura en la filosofía antigua* (Siglo XXI Editores, 2004) y *La travesía de la escritura: de la cultura oral a la cultura escrita* (Taurus, 2006).

Karl Marx
Invitación a su lectura

Karl Marx
Invitación a su lectura

Sergio Pérez Cortés



Diseño de portada: Ma. de Lourdes Pérez Granados

Primera edición, 2010

ISBN de la colección: 978-970-620-770-8
ISBN de la obra: 978-607-477-248-7

Impreso en México/ Printed in Mexico

Índice

Introducción

Estamos ante un gigante del pensamiento. Las ideas de Marx, cuya influencia en el momento de su desaparición estaba más bien limitada al movimiento obrero europeo, incrementaron rápidamente su influjo hacia el final del siglo XIX, hasta convertirse en una de las teorías de referencia obligada en los primeros tres cuartos del siglo XX. Las ciencias sociales y las ciencias humanas, creaciones en su mayor parte de la modernidad reciente, fueron diferentes antes y después de encontrarse con el pensamiento de Marx. Además, la presencia de éste se extendió a toda la vida social y política. Un gran número de los movimientos revolucionarios del siglo XX se reconocieron herederos más o menos directos de sus doctrinas. Con las revoluciones triunfantes y los acomodos geopolíticos, hacia el final de la Segunda guerra mundial, más de la tercera parte de la población mundial vivía en regímenes que afirmaban descansar en la concepción marxista de la sociedad del futuro. Por momentos, la humanidad creyó haber encontrado una sociedad alternativa. Después de 1989 esta influencia ha menguado hasta casi desaparecer. Sin embargo, muchos de los conceptos de Marx han pasado a ser conocimiento de la vida cotidiana, ideas compartidas. El pensamiento de Marx es ya parte del patrimonio espiritual de la humanidad.

Un gigante, además, cuando se observa su propio desarrollo intelectual. En el periodo que va de 1844, con los llamados *Manuscritos económico-filosóficos*, hasta la publicación del primer libro de *El Capital* en 1867, Marx ha dado un vuelco completo a todos los principios y valores que ofrecía la modernidad capitalista. En el lapso de 23 años, sometió a una crítica implacable todas las premisas ideológicas y científicas en las que descansan las relaciones sociales capitalistas. Es porque Marx fue, como lo señaló Engels frente a su tumba, por sobre todas las cosas, un revolucionario. Él creyó expresar entonces el punto de vista de la clase del trabajo, la cual debía subvertir todo el orden establecido y crear uno nuevo. Se puede seguir, en el hilo de sus obras, los pasos de coloso con los que avanzó su pensamiento. Desprenderse tan profundamente de todas las ideas heredadas, hasta alcanzar una visión revolucionaria del mundo, ha sido un logro que está al alcance de un puñado minúsculo de pensadores.

El presente trabajo desea ser una introducción a esa enorme obra científica, una vía de acceso de los que, a nuestro juicio, son sus conceptos fundamentales. Este escrito no es un acercamiento al individuo Marx y por ello prácticamente no contiene datos biográficos; tampoco desea ser un manual de doctrina, sino una exposición reflexiva y comentada que haga resaltar aquellos conceptos que nos parecen aún vigentes. Por ello, esta introducción está estructurada en tres grandes apartados: 1) La crítica a las sociedades capitalistas modernas, sección que descansa por lo esencial en el libro primero de *El Capital*; 2) Teoría de la historia, sección que explora las categorías constitutivas de la teoría materialista de la historia, incluido el concepto de *modo de producción*; 3) Marx y la filosofía, sección en la que se extraen algunos de los desafíos que la teoría plantea a la filosofía moderna.

Al escribir esta introducción hemos tenido en mente a los lectores jóvenes que inician su aproximación a Marx. Nos mueve la convicción de que hoy resulta indispensable pensar en ellos. Para los adultos de la generación del autor, el conocimiento de las categorías marxistas parecía un paso obligado antes de llegar a la madurez. Pero han bastado pocas décadas para que todo ello haya sido sustituido por el olvido. La memoria colectiva es extremadamente lábil, al punto que las jóvenes generaciones desconocen en gran medida los ideales de sus propios padres. La diferencia es que los mayores creímos tener una orientación definida, mientras los más jóvenes de hoy literalmente no saben hacia dónde van.

Esto se debe en gran medida a que los conceptos de Marx incitan contra ellos a las furias más tenaces: las furias del interés privado. De tal manera que estos conceptos no pueden estudiarse sin exigir una seria transformación personal y una aspiración a la transformación social. Marx era consciente de que sus ideas estaban dirigidas a provocar transformaciones radicales y que sería en función de éstas que su doctrina probaría su pertinencia. Sus ideas provocaron efectivamente profundas revoluciones históricas. Ellas movilizaron a millones de voluntades y produjeron pánico en gran escala. Pero esta intervención revolucionaria tuvo sus costos, porque su identificación con los regímenes comunistas, que reclamaban ser su legado, provocó que el fracaso de éstos, concluido en la década de 1980, fuese considerado simultáneamente la prueba del fracaso de los conceptos de Marx. Se puede discutir si tales regímenes descansaban o no en tal pensamiento, pero es un hecho que ambos han corrido la misma suerte. Ciertos ideólogos han declarado entonces que la teoría de Marx es teóricamente nula y prácticamente irrealizable.

Por nuestra parte, no compartimos esa opinión. Esperamos que esta introducción a su obra muestre la fortaleza de la teoría

y la pertinencia de sus conceptos. Aun en nuestros días no existe ninguna doctrina, ni económica, ni histórica, ni sociológica, acerca de las sociedades capitalistas modernas que se aproxime en coherencia, extensión y profundidad a la obra de Marx. Y sin embargo, es verdad que la teoría de Marx ha mostrado que no contiene los conceptos suficientes para comprender el desarrollo posterior del capitalismo. Marx es hoy indispensable, pero no suficiente. Es absurdo afirmar que Marx ha sido superado o refutado. Por lo demás, afortunadamente la persistencia de la obra de Marx no se reduce a un simple debate de ideas entre profesores. La primera lección del materialismo histórico es que las ideas persisten mientras están fundadas en procesos reales, objetivos. Por eso los conceptos de Marx estarán presentes tanto como duren las relaciones capitalistas de producción. No es un puñado de obstinados o melancólicos los que reaniman sus ideas. Mientras el capital siga oprimiendo a millones de individuos, mientras sus guerras, sus tropelías y sus orgías continúen manteniendo a la mitad de la población mundial en la pobreza extrema, Marx seguirá vivo, porque ofrece una crítica radical a esta situación y continúa indicando a los hombres que el porvenir está, si ellos lo desean, en sus manos.

N.B.
Las referencias en lengua alemana a K. Marx y F. Engels provienen de la edición Marx, Engels Werke, Institut für Marxismus Leninismus, Dietz Verlag, Berlin, 1978, 39 volúmenes + 2 volúmenes complementarios, y se presentan de la siguiente manera: (MEW, número de volumen, número de página).

Karl Marx. Una vida

En el discurso pronunciado ante la tumba de Marx, Friedrich Engels afirmó: "Marx era ante todo un revolucionario",[1] cuya voluntad inquebrantable era colaborar de un modo u otro al derrocamiento del capitalismo. Engels agregó que Marx era "el más grande pensador de nuestros días",[2] ante cuya grandeza se inclinaron hasta sus propios adversarios. Se trata de un revolucionario y un pensador extraordinario: a nuestro juicio, es efectivamente contra este telón de fondo como cobran sentido los momentos esenciales de la vida de Karl Marx.

Karl Heinrich Marx nace en Treveris, Alemania, el 5 de mayo de 1818. Poco se sabe de los orígenes de su familia, pues los rastros apenas remontan hasta sus abuelos. Su padre, Hirschel Marx practica la jurisprudencia y llega a ser Procurador General y luego Consejero de Justicia en Treveris. A fin de conservar estos cargos se convierte al cristianismo y se hace bautizar con el nombre de Heinrich Marx. Se casa con la que sería la madre de Karl, Henriette Pressburg, de origen holandés, quien muere en 1863. Aparentemente tuvieron una

---

1 F. Engels, "Discurso ante la tumba de Marx", en *Obras escogidas*, Editorial Progreso, Moscú, p. 452. (*MEW*, 19, 333, versión ligeramente distinta).

2 *Ibid.*, p. 451, (*MEW*, 19, 333).

numerosa descendencia: al lado de Karl se encuentran un hermano y tres hermanas. Karl Marx mantiene siempre un amor entrañable a la memoria de su padre, quien muere en 1838.

El año 1835 K. Marx ingresa a la Universidad de Bonn. A lo largo de ese año lleva una vida estudiantil agitada que incluye un duelo y un día de calabozo por alcoholismo. Ese mismo año inicia un noviazgo con una muchacha cuatro años mayor que él, a quien conocía desde la infancia: Jenny von Westphalen. Al padre de Karl le parecía incomprensible que una mujer bella y codiciada arriesgara un brillante porvenir a cambio de un incierto destino al lado de su hijo. No llegó a saber hasta qué punto tenía razón. El hecho es que Jenny se mantuvo siempre al lado de Marx, en actitud de heroína, soportando largos periodos de miseria y del más amargo sufrimiento, acompañando al revolucionario que amó profundamente.

Marx se matricula en la Universidad de Berlín el año 1836, apenas cinco años después de la muerte de Hegel. Dos años más tarde se asocia al Doktorklub, una congregación de profesores, estudiantes y escritores, donde recibe la influencia de la filosofía de Hegel, especialmente a través de Bruno Bauer. Debido a sus escritos críticos del cristianismo, estos jóvenes hegelianos de izquierda son gradualmente marginados de los puestos académicos y, cuando en 1840 Bauer es expulsado de su cátedra en Bonn, queda claro que nadie identificado con este grupo podía esperar algún futuro en las universidades alemanas. Las puertas de la vida académica se habían cerrado para Marx. Es por eso que opta por obtener su grado de doctor en la Universidad de Jena, el que obtuvo con su trabajo: *Diferencia entre la filosofía de la naturaleza de Demócrito y Epicuro.*

En 1842, Marx es nombrado editor de una gaceta, la *Reinische Zeitung.* La dirigie con mano dura, pero consigue llevarla a ocupar un puesto importante en la cultura alemana de

la época. Sin embargo, en 1843 escribe un artículo que irrita al Zar de Rusia, quien solicita a las autoridades alemanas tomar medidas contra la publicación. Marx, cuyos trabajos ya le habían llevado a estar bajo vigilancia policiaca, debió dimitir y abandonar Alemania. Se desplaza a París, donde permanece dos años. Ésta fue una época de una profunda transformación intelectual para él, debida en parte a su aproximación a la economía política. El resultado son unas notas que nunca destina a la publicación: los *Manuscritos económico filosóficos de 1844*, que no fueron hechos públicos sino hasta 1932, en la antigua URSS. En el plano político, Marx entra en contacto con el socialismo francés: E. Cabet, L. Blanc, y al fin logra conocer personalmente a Proudhon, con quien debate durante noches enteras. En París publica además, al lado de Arnold Ruge, los *Anales Franco-Alemanes*, de los que sólo aparece un número, pero que resulta suficiente para que le sea retirada la nacionalidad prusiana (a la que luego renunciará para convertirse en apátrida). Pero por sobre todas las cosas, en agosto de 1844, recibe en casa la visita de F. Engels, e inicia con él una amistad que durará toda la vida. Por presiones del gobierno alemán, encolerizado contra el periódico *Vorwärts* con el que Marx colabora eventualmente, todos los alemanes expatriados son expulsados de Francia en 1845. Marx se desplaza a Bruselas.

La transformación intelectual de Marx avanza a grandes pasos, lo que en ese momento significa que busca terminar con su pasado filosófico. El mes de marzo de 1845 escribe unas notas personales que más tarde serán conocidas como las *Tesis sobre Feuerbach*. Ese mismo año se inicia la colaboración con Engels, quien se ha desplazado a Bruselas, y juntos escriben *La ideología alemana*, texto que muestra el placer que ambos resienten de haber descubierto algo nuevo y personal: la teoría

materialista de la historia. El inmenso manuscrito de casi 600 páginas no encontró editor y fue entregado, sin lamentos, a lo que Marx llamó "la crítica de los roedores". Marx ha roto con sus colegas hegelianos y luego rompe con el socialismo francés, pues publica en 1847 su libro *La miseria de la filosofía*, en respuesta a un libro reciente de Proudhon titulado *La filosofía de la miseria*. Es en Bruselas donde inicia sus intentos por lograr una organización internacional de trabajadores, aprovechando las asociaciones ya existentes. La Liga de los Justos, una unión de obreros alemanes expatriados en Inglaterra se transforma en la Liga de los Comunistas, en la que Marx ocupa el papel dirigente. Son éstos quienes en 1847 le encargan una declaración que se llamará *El manifiesto del Partido Comunista*, el escrito laico más reproducido en la historia de Occidente. El año siguiente es expulsado de Bélgica a solicitud del gobierno alemán: la excusa oficial es su abierta participación en la política. Marx aprovecha para volver en ese momento a Alemania para participar en los movimientos revolucionarios de 1848. Defiende ahí la revolución burguesa, porque estima prematura una revolución proletaria. Con la reacción conservadora triunfante, Marx es expulsado de Alemania y se dirige a Inglaterra. El revolucionario no ha cesado su peregrinaje.

Con su llegada a Londres se inicia el periodo más sombrío de la vida de Marx. Ha llegado al país sin conocer la lengua, sin trabajo, separado de su familia, y sin dinero, pues ha gastado prácticamente toda la herencia paterna en la edición de un periódico revolucionario y en la compra de armas para los rebeldes. El lapso que va de 1849 a 1856 se caracteriza por dos cosas: primero, la ola revolucionaria se ha replegado y es el momento de volver a la economía política. Sus escritos preparatorios, más de 1,500 páginas, serán publicados decenios de años más tarde bajo el título de *Elemen-*

tos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse). Marx publica, además, en una gaceta que dirige, la *Neue Reinische Zeitung*, una serie de artículos acerca del fracaso de la revolución de 1848 en Francia y la llegada al trono de Napoleón III. Estos artículos serán reunidos y publicados en 1895, después de la muerte de Marx, por Engels, bajo el título de *Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850.* En ellos, Marx aplica al análisis político los conceptos que ha ido formando en torno al modo capitalista de producción y aparece una categoría nueva: la *dictadura del proletariado.*

En segundo lugar, este periodo que abarca hasta 1856 está caracterizado por la miseria y el sufrimiento. Lo mismo que otros miles de revolucionarios, Marx se encuentra en pésimas condiciones: no tiene trabajo y debe sostener a una familia compuesta por Jenny y cuatro hijos. La vida es cara y el alquiler imposible. Pronto acumula deudas y recurre a préstamos que debe reintegrar con intereses leoninos. Jenny hace prodigios para eludir a deudores. La familia vive del dinero que Engels envía desde Manchester, pero éste siempre es insuficiente. Marx escribe a su madre para pedir auxilio, pero es ignorado. Todo es vendido para pagar las deudas. La correspondencia que mantiene con Engels refiere que algunos días Marx no ha podido asistir a la biblioteca del Museo Británico porque carece de abrigo o de botines, pues han sido llevados a la casa de empeño. Finalmente, son expulsados de su domicilio y se mudan a un tugurio en Londres en el que cohabitan, en una sola habitación, los seis miembros de la familia Marx. Karl Marx enferma seriamente durante largos periodos: forúnculos, hemorroides, el hígado. Pero las peores consecuencias de la miseria se abaten sobre los pequeños: en 1850 muere uno de sus hijos llamado en la familia Guido, con menos de un año de vida. Unos 18 meses más tarde muere

Franziska, su hija más joven y Marx no dispone de dinero para comprar el ataúd. Súbitamente su situación financiera mejora: es nombrado corresponsal en Europa del diario *New York Daily Tribune*; eso más la ayuda regular de Engels, suponen un alivio. Pero apenas un poco más tarde sufre uno de los golpes más dolorosos de su vida: en 1855, a los nueve años de edad muere Edgar, llamado el Coronel Musch, en quien Marx depositaba las más altas expectativas. Marx escribirá a Engels que, en ese momento, su vida se quebró.

Apenas parcialmente salido de esta miseria Marx renace y los progresos en la crítica de la economía política prosiguen. Marx ha llegado al concepto central para comprender la explotación capitalista: la plusvalía. Unos años después escribe la *Contribución a la crítica de la economía política.* Con el manuscrito en la mano, Marx no tiene para pagar el envío por correo; por eso le señala a Engels que no cree que nadie haya escrito sobre el dinero careciendo a tal punto de él. La obra se publica en Alemania en 1859, pero es recibida con un frío glacial. Hasta 1863 la situación económica tiene altibajos porque Marx, para procurar a sus hijas, siempre vive por encima de sus posibilidades. Finalmente, llega un respiro: muere la madre de Marx y muere también W. Wolff (a quien dedicará el tomo primero de *El Capital*); ambos dejan una herencia a Karl.

El año 1864 es importante además porque se inician las reuniones preparatorias a lo que será la Asociación Internacional de Trabajadores (AIT). Reticente al inicio, apenas un mes después de la creación de la AIT, Marx ya escribe los Estatutos y el llamamiento general. La AIT es una asociación particular: agrupa obreros de toda Europa, pero lo hace a través de agrupaciones regionales y por ramos productivos, pues los partidos políticos de la clase obrera aún no existen. Está lejos de ser una organización marxista, pues en ella conviven

todo tipo de socialismos: blanquistas, sansimonistas, proudhonianos, fourieristas, anarquistas, sindicalistas, posibilistas. Es además una asociación pobre que a duras penas cubre los gastos mínimos de su propia existencia. Sin embargo, Marx logra que la AIT se convierta en una organización mundial. Se trataba de una asociación destinada a intercambiar información y a prestar ayuda fraternal a los movimientos obreros en dificultades, como huelgas o crisis de desempleo, mediante colectas realizadas caso por caso. Su éxito descansaba simplemente en el apoyo que brindaba en la desastrosa situación del obrero europeo.

En este contexto de creciente acción política, Marx ha progresado en la redacción de *El Capital*, y para el año 1865 se siente tan cerca de la conclusión del primer tomo, que empieza a buscar editor. A inicios de ese año, ante el Consejo General de la AIT lee su texto *Salario, precio y ganancia* en el que expone públicamente su teoría de la plusvalía. Hacia octubre ya está escribiendo el prólogo de *El Capital*. En éste se concentran 20 años de investigación. La razón no es únicamente la dificultad del tema, sino los notables escrúpulos científicos de Marx. Él se siente en la obligación de leer todo lo que está a su alcance, no escribe sino hasta que domina a fondo un tema, y se preocupa por reconocer los méritos de cada uno de los autores que le anteceden, por pequeños que sean. A inicios de 1867, dotado de un pasaporte falso, Marx ingresa en Alemania llevando consigo el manuscrito que entrega a Otto Meisner, quien será el editor. Por fin, el 14 de septiembre de 1867 se publica *El Capital*, con un tiraje de 1000 ejemplares. El socialismo tiene ahora forma científica. Las reivindicaciones obreras descansan en las leyes inmanentes del modo capitalista de producción. La crítica a la economía (subtítulo de la obra) ha dejado atrás los bosquejos o las contribuciones y ha

llegado a su culminación. Sin embargo, la teoría no es sencilla. A través de colegas de la AIT, Marx logra que se hable de su libro, pero éste se vende mal.

Sin embargo, no hay tiempo para lamentarse porque la AIT reclama nuevamente atención. Hasta el año 1869 la Internacional ha logrado incrementar sus miembros europeos, pero su influencia sigue pasando más bien inadvertida. No obstante, la situación política de Europa está cambiando: por un lado, el poderío de Bismarck quien ha derrotado a Austria y realiza la reunificación alemana bajo la égida de Prusia; por el otro, la situación en Francia se ha deteriorado con fuertes revueltas sociales. Alemania y Francia son las grandes potencias europeas y su enfrentamiento es inevitable. La guerra estalla en junio de 1870. La derrota de Francia y el sitio de París dan lugar a la primera toma del poder político por las fuerzas populares encabezadas por el proletariado urbano: es la Comuna de 1871. Pero todo acaba pronto en catástrofe. Pocas semanas después de la carnicería, Marx escribe *La guerra civil en Francia*. Es un éxito editorial; el más grande de su vida. A través del escrito toda Europa conoce al hombre que es considerado el jefe máximo de la Internacional, a la que se acusa mediante toda clase de mentiras y calumnias de amenazar el sagrado orden de las cosas. La AIT se ha convertido en el fantasma que recorre Europa. Pero esta popularidad tiene un precio enorme: se inicia una represión contra todas las organizaciones nacionales, a veces brutal como en Rusia, pero que siempre concluye con los principales responsables en prisión.

La represión es de tal magnitud que a partir de 1871 la AIT comienza su declive. Para mitigar esta situación Marx hace aprobar una declaración que obliga a todas sus organizaciones a actuar a plena luz del día y a buscar el poder político por los

medios parlamentarios. Es el nacimiento de la socialdemocracia como partido político, impulsado por Marx mismo. Sin embargo, esquelética y dividida por sus pugnas internas, la AIT debe desaparecer el año 1873. Surge entonces una nueva posibilidad: se crea el Partido Socialdemócrata Obrero Alemán, encabezado por gente cercana a Marx: K. Liebknecht y A. Bebel. Inicialmente Marx ve con interés la empresa, pero se lleva una nueva decepción: el partido naciente acepta unirse a otro partido obrero asociado a las ideas de F. Lasalle y ambos adoptan un programa de gobierno alejado de las ideas de Marx. Éste reacciona airado y escribe unas notas marginales que serán publicadas más tarde con el título de *Crítica del programa de Gotha*, en las que se deslinda de esos principios y afirma que con ello ha salvado su alma.

Marx ha tenido quebrantos en la salud con frecuencia, pero a partir de 1873 sus problemas se incrementan, lo mismo que los de su hija Eleanor, quien sufre de profundas depresiones anoréxicas. Desencantado de la posibilidad de una transformación en Europa, Marx vuelve a sus estudios. En la medida en que su salud lo permite avanza en los tomos II y III de *El Capital* que no llegará a concluir. Sus estudios avanzan lentamente en parte debido a su tradicional exigencia científica y en parte porque su curiosidad no tiene límite: por ejemplo, sus estudios en la renta de la tierra lo conducen a interesarse en otras ciencias como la agronomía, la geología o la fisiología de las plantas. Llega incluso a pensar en escribir una historia del cálculo diferencial. Ha alcanzado un considerable prestigio científico entre los socialistas, el cual se ve incrementado porque el Partido Socialista Francés, creado en 1878, elige *El Capital* como su fundamento teórico. Pero Marx desea a toda costa que su pensamiento no se convierta en dogma, y es justamente en una entrevista con los socialis-

tas franceses que pronuncia la frase lapidaria: decididamente él no era marxista.

Son los últimos años de la vida de Marx. Severamente enfermo, viaja para restablecerse. Su cuerpo se debilita, pero la pasión intelectual sigue intacta. De hecho proyecta varios libros que no llegará a realizar: una lógica, una historia de la filosofía y hasta un comentario crítico a la *Comedia Humana* de Balzac, obra que admiró toda su vida. Acumula notas sobre la economía política y en realidad agrega un cuarto tomo a *El Capital*: una historia de las *Teorías sobre la plusvalía* que será publicado por K. Kautzky entre 1905 y 1910. Su salud se quebranta y sufre dos golpes emocionales más: en 1881, muere Jenny von Westphalen de un cáncer en el hígado; Marx está tan débil que apenas logra visitar una vez a la enferma de la habitación de al lado, y no puede asistir al funeral. En enero de 1873, una de sus hijas, Jennychen, muere a los 38 años de edad, dejando a un hijo enfermo quien morirá poco tiempo después. Marx queda a cargo de su hija Eleanor. Es demasiado. Finalmente, el 14 de marzo de 1883, un poco antes de las tres de la tarde, Marx se encuentra recostado en el salón de su casa; se queda solo apenas unos minutos, pero cuando Engels vuelve a la habitación, ese gran revolucionario y pensador de excepción del siglo XIX ha dejado de existir.

Teoría y crítica de las sociedades capitalistas contemporáneas

En este trabajo introductorio hemos concentrado la teoría crítica de las sociedades modernas esencialmente en el tomo I de *El Capital*, que fue el único que Marx publicó en vida. Como es bien conocido, únicamente el primer tomo fue publicado por Marx mismo en el año de 1867, mientras dos de los tomos restantes fueron publicados por Engels, el segundo en 1885 y el tercero en 1894. El cuarto tomo de *El Capital* (conocido como las "Teorías sobre la plusvalía") fue publicado por K. Kautzky entre 1905 y 1910, todos ellos basados en enormes manuscritos y borradores dejados por Marx. Durante la vida de Marx[1] se publicaron tres versiones distintas del tomo I: la versión original en alemán de 1867, la segunda edición alemana aparecida en fascículos entre 1872 y 1873 y la versión francesa publicada por entregas entre 1872 y 1875. Cada una de estas versiones contiene agregados y reelaboraciones de gran importancia. Con todo, incluso el primer tomo de *El Capital* es un texto no finalizado por Marx mismo sino por Engels, quien introdujo un cierto número de variantes en la

[1] Véase la importante "Advertencia del traductor" incluida por Pedro Scaron a su traducción al castellano de *El Capital*, Siglo XXI Editores, México, 1976, página VII y siguientes.

cuarta edición alemana publicada el año 1890, basándose en anotaciones manuscritas dejadas por Marx en ejemplares de la segunda edición alemana y de la versión francesa en los que indicaba ciertos pasajes a introducir en sustitución de otros.[2] No existe pues una versión definitiva de *El Capital* sino una serie de versiones en las cuales es posible rescatar el desarrollo del pensamiento de Marx.

El Capital fue escrito con la clara conciencia de que se trataba del obús más potente arrojado sobre la cabeza de la burguesía. En él están contenidas las categorías esenciales que constituyen el núcleo de la inteligibilidad del modo capitalista de producción. Naturalmente, una comprensión más acabada del régimen del capital y de su desarrollo durante los siglos XX y XXI requiere de nuevas elaboraciones teóricas muy importantes, pero la base sustantiva de los conceptos ofrecidos por Marx sigue vigente. Es por eso que, mientras exista, la burguesía nunca perdonará a Marx haber escrito *El Capital*.

La mercancía, el valor y el dinero

Existen varias razones para iniciar el análisis del modo capitalista de producción con la categoría de *mercancía*: primero, porque es aquello que se ofrece inmediatamente a la conciencia y, por lo tanto, es "la primera categoría bajo la cual se presenta la riqueza burguesa".[3] A los ojos de cualquiera de nosotros, el mundo aparece como un "inmenso arsenal de mercancías y la

---

2 E. J. Hobsbawm, "La fortuna delle edizione di Marx ed Engels", en E. Hobswawn, *Storia del marxismo*, Einaudi Editori, Torino, 1978, pp. 359-361.

3 K. Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador)* 1857-1858, Siglo XXI Editores, México, 1972, en adelante serán citados como *Grundrisse*, cuaderno VII, p. 464. (*MEW*, *Grundrisse*, 763).

mercancía como la forma elemental de la riqueza".[4] Luego, la forma mercancía –dirá más adelante Marx– es la más general y la menos evolucionada de la producción burguesa.[5] Pero este iniciar *por lo inmediato* está lejos de ser una concesión al empirismo. Más bien, el análisis consistirá en mostrar que esta inmediatez debe desplegarse conceptualmente en una red de categorías extremadamente compleja, por la cual se mostrará que en la mercancía y el intercambio mercantil se encuentra ya presente la trama de todo el modo de producción capitalista. El conocimiento consiste justamente en pasar de lo inmediato percibido, de la apariencia mercantil, a la mediación de los conceptos y las categorías. Es necesario pues entrar a un análisis detallado de la mercancía, objeto que Marx considera "lleno de sutilezas metafísicas".

La mercancía es un objeto que posee un doble rostro: en primer lugar es un objeto útil, un producto humano destinado a satisfacer, mediante su consumo, necesidades humanas, sea que éstas se originen en el estómago o en la fantasía. La mercancía tiene pues un *valor de uso*. Este valor de uso es el soporte material de la mercancía: "es la base material con respecto a la cual se presenta determinada relación económica".[6] El valor de uso, no se modifica de ningún modo por el hecho de que la mercancía haya sido producida bajo tal o cual relación económica: "El trigo, por ejemplo, posee el mismo valor de uso si lo cultivan esclavos, siervos o trabajadores libres."[7] Como soporte material que es, si un objeto carece de, o pierde su

---

4 Esta es la primera afirmación contenida en el libro: K. Marx, *El Capital*, *op. cit.*, t. I, vol. 1, p. 43. (*MEW*, 23, 49).

5 *Ibid.*, p. 101. (*MEW*, 23, 97).

6 K. Marx, *Grundrisse*, *op. cit.*, cuaderno VII, p. 464. (*MEW*, *Grundrisse*, 763).

7 *Idem.*

valor de uso, deja de ser mercancía. La categoría de valor de uso es importante y reaparecerá en diversos momentos de *El Capital*, pero desde ahora debe quedar claro que, para Marx, el uso, la utilidad, que es indisociable del cuerpo natural de la mercancía, no puede ser el fundamento del valor, como más adelante lo pretenderá la economía neoclásica. El segundo rostro de la mercancía es que posee un *valor de cambio*, es decir una relación cuantitativa con otras mercancías, pues se intercambia con cualquier otra en determinadas proporciones, por ejemplo, un reloj = una chaqueta. No es posible que una mercancía exprese en sí misma su valor, pues cambiar una mercancía por otra idéntica a la primera es un acto superfluo. El valor de cambio de cada una se expresa entonces necesariamente en otra (u otras) mercancías.[8] El valor de cambio es pues algo que se manifiesta obligatoriamente en la relación entre diversas mercancías, de modo que "un valor de cambio inmanente a la mercancía parece ser una contradicción en los términos".[9] Pero, ¿cómo puede el valor de cambio formar parte de una mercancía y no obstante no ser intrínseco a ella? Para comprender esta aparente paradoja, volvamos al intercambio entre mercancías en términos de su valor, con el fin de encontrar aquello que fundamenta la relación misma de intercambio.

A fin de enfrentar las *sutilezas metafísicas* contra las que Marx no cesa de prevenirnos, resulta necesario introducir una distinción entre tres categorías respecto al valor: a) *la forma de valor*, b) *la sustancia del valor* y c) *la magnitud del valor*. Veamos

---

[8] "El valor de cambio de la mercancía expresa el conjunto de las relaciones cuantitativas dentro de las cuales todas las otras mercancías pueden ser intercambiadas por ella [...]". *Ibid.*, cuaderno I, p.121. (*MEW*, *Grundrisse*, 103).

[9] K. Marx, *El Capital*, *op. cit.*, t. I, vol. 1, p. 45. (*MEW*, 23, 51).

primero la *sustancia del valor.* Las mercancías se intercambian en primer lugar porque poseen valores de uso diferentes: un reloj tiene un valor de uso diferente al valor de uso de una chaqueta, y es esta diferencia lo que importa primeramente a los agentes en el mercado. Es la diversidad de las necesidades lo que da origen al intercambio. Pero además de poseer un cuerpo natural diferente, las mercancías deben tener algo en común, pues de otro modo no podrían entrar en relación una con otra. Ahora bien, aquello que es común a ambas no puede encontrarse en el cuerpo natural de ninguna de las dos mercancías (reloj o chaqueta), sino en un tercer término que permite que esos dos productos de suyo diferentes, sean puestos en esta relación precisa (aquí el ser equivalentes). Para que dos cosas diversas puedan ser puestas en relación es necesario que exista una sustancia común, un elemento que permita primero hacerlas comparables una a la otra, y luego establecer entre ellas una equivalencia cuantitativa. Para Marx, este tercer elemento, la sustancia común a las mercancías, es el hecho de que ambas son producto del trabajo humano. Si un reloj puede intercambiarse por una chaqueta no es por el deseo que aflige a los individuos de poseer una mercancía diferente a la suya, sino porque ambas son productos del trabajo humano. En cualquier intercambio de mercancías se manifiestan entonces dos cosas: primero, una diferencia (pues cada mercancía tiene un diferente valor de uso), y luego una semejanza (pues las dos mercancías tienen en común poseer valor de cambio). Son diferentes por su cuerpo natural, pero son semejantes por el hecho social de que ambas son producto del trabajo humano. El trabajo humano es ese tercer elemento que no está ni en una ni en otra de las mercancías, pero que explica su puesta en relación; el trabajo humano es pues la *sustancia del valor*: "Un valor de uso, por ende, sólo tiene valor

porque en él está objetivado o materializado trabajo abstractamente humano."[10]

La sustancia del valor es el trabajo. Pero el valor de cambio es una relación cuantitativa pues el valor de cambio de una mercancía *x* se expresa en un cierto número de otras mercancías *y*. ¿Cómo determinar la *magnitud del valor* de cambio? La respuesta de Marx es: por el tiempo de trabajo socialmente necesario que cada mercancía contiene. La *sustancia* del valor de cambio es el trabajo y la *medida* del valor de cambio es el tiempo de trabajo: "¿Cómo medir la *magnitud de valor*? Por la cantidad de sustancia generadora de valor –por la cantidad de trabajo– contendida en ese valor de uso."[11] La cantidad de trabajo se mide en unidades temporales: hora, día, semana. Si un reloj es equivalente a una chaqueta es porque en ambas mercancías se ha invertido el mismo tiempo de trabajo en condiciones normales, dentro de una sociedad determinada: "Por ello, un valor de cambio que es el producto de una jornada, se expresa en un cuanto de oro y plata que es igual a una jornada de tiempo de trabajo, que es producto de una jornada de trabajo".[12] El tiempo de trabajo se presenta subjetivamente al individuo bajo la forma de la actividad que produce un objeto útil; él "no existe como objeto universal del cambio. Independiente y desvinculado de las particularidades naturales de las mercancías".[13] Es importante señalar que, para Marx, hay dos condiciones adicionales en el establecimiento de esta *magnitud de valor*: a) el tiempo de trabajo que sirve de medida es el tiempo de trabajo *promedio* en la sociedad considerada, es decir, reali-

---

[10] *Ibid.*, p. 47. (*MEW*, 23, 53).

[11] *Ibid.*, pp. 47-48. (*MEW*, 23, 53).

[12] K. Marx, *Grundrisse*, *op. cit.*, cuaderno I, p. 121. (*MEW*, *Grundrisse*, 103).

[13] *Ibid.*, cuaderno I, p. 96. (*MEW*, *Grundrisse*, 85).

zado en condiciones normales de producción, ni excepcionalmente ventajosas, ni excepcionalmente desfavorables; por eso Marx lo llama *socialmente necesario*: "Lo que determina el valor no es el tiempo de trabajo incorporado en los productos sino el tiempo de trabajo actualmente necesario".[14] Luego, b) aunque en toda sociedad existen trabajos de un grado diferente de especialización y complejidad, para medir la magnitud de valor –asegura Marx– toda sociedad reduce por experiencia ese trabajo complejo a unidades de trabajo simple.[15]

Una mercancía es entonces un objeto bifásico: es producto de un trabajo humano específico, en el que se gasta músculos, nervios, cerebro, vida humana, cuyo resultado es un producto útil, su valor de uso. Pero es también un producto del trabajo hecho para otros, es decir en condiciones sociales determinadas, por lo que posee además un determinado valor de cambio, el cual se mide en tiempo de trabajo socialmente necesario para su producción. La mercancía tiene un cuerpo natural y un alma social que le ha sido otorgada por el trabajo humano. Desde el punto de vista económico su cuerpo natural no es misterioso, pero para comprender el alma social de la mercancía es preciso introducir ahora dos conceptos fundamentales para la teoría: la *forma de valor* y el *trabajo abstracto*.

Conocemos la sustancia del valor de cambio: es el trabajo, y conocemos la magnitud de ese valor de cambio: es el tiempo de trabajo socialmente necesario. Es necesario acercarnos ahora a la tercera categoría, a la *forma de valor*. Ahora bien, referirse a la *forma de valor* supone elevar el nivel de abstracción

---

14 *Ibid*., p. 59. *MEW*, anexo *Grundrisse*. (*MEW*, *Grundrisse*, 54).

15 Existe una larga polémica acerca de esta reducción del trabajo complejo al trabajo simple propuesta por Marx.

e introducir nuevos elementos conceptuales, en particular un punto de vista histórico. El punto de partida es comprender que toda producción es un acto social. Cuando se habla de producción, se habla de un grado determinado de desarrollo social, de la producción de individuos en sociedad.[16] Imaginar un productor aislado es tan insensato como suponer que los hombres desarrollaron el lenguaje para que cada uno hablara consigo mismo. Pero si toda producción es un acto social, la forma que ese acto adopta, cambia en diversos momentos históricos. La *forma de valor* es el alma social que adquieren los productos del trabajo en aquellas sociedades, y sólo en ellas, en las que la división del trabajo ha alcanzado un grado tal de desarrollo que están compuestas de innumerables productores autónomos, cada uno de los cuales concurre con sus productos de manera individual al mercado. Puesto que ésta es la situación de las sociedades modernas donde predomina el capital, la *forma de valor* es aquello que caracteriza a los productos del trabajo en las sociedades en las que predomina el capital. En las sociedades tradicionales, en las cuales se produce con frecuencia al interior de la unidad familiar, también existe una división del trabajo y cada uno de los miembros puede elaborar un producto determinado, pero ninguno de estos productos está destinado al mercado y, por lo tanto, no es una mercancía y no adopta la *forma de valor*.[17] En las sociedades modernas, por el contrario, cada uno produce no para sí mismo sino para otros y, en consecuencia,

---

[16] K. Marx, *Prólogo de la Contribución a la crítica de la economía política*, en *Obras escogidas*, Progreso, Moscú, s/f., p. 182. (*MEW*, 13, 8).

[17] "La reducción de todos los productos y de todas las actividades a valores de cambio presupone, tanto la disolución de todas las rígidas relaciones de dependencia personales en la producción, como la dependencia recíproca general de los productores". K. Marx, *Grundrisse*, cuaderno I, *op. cit.*, p. 83. (*MEW*, *Grundrisse*, 74).

sus productos deben adoptar una forma social que les permita intercambiarse con otras mercancías que han sido producidas de manera igualmente autónoma. Esta forma social que deben adquirir los productos del trabajo es la *forma de valor.* El valor es una sustancia puramente social, es el *alma social* a la que Marx se refiere, la cual no se encuentra en el cuerpo natural de la mercancía, pero está firmemente adherida a éste, porque sólo a través del intercambio de valores contenidos en sus mercancías, los productores independientes entran en relación unos con otros: "La dependencia mutua y generalizada de los individuos recíprocamente indiferentes constituye su nexo social. Este nexo social se expresa en el valor de cambio y sólo en éste la actividad propia o el producto se transforman para cada individuo en una actividad o en un producto para él mismo."[18]

La *forma de valor* es entonces una relación social: la relación fundamental que une a los productores mercantiles autónomos. La premisa de la *forma de valor* es la existencia de una sociedad con una división del trabajo generalizada y extensa, lo cual es una premisa histórica. La *forma de valor* se manifiesta en el valor de cambio, pero no se confunde con éste. Una chaqueta puede intercambiarse por un reloj, o por tres sillas o cinco libros, y este es su valor de cambio, la proporción en que se intercambia con otras mercancías. Pero únicamente puede tener valor de cambio porque previamente ha adquirido la *forma valor*, es decir, porque ha sido producida bajo ciertas relaciones sociales establecidas entre productores independientes. Una chaqueta es, desde el punto de vista del cuerpo natural, una chaqueta y nada más, la cual

[18] K. Marx, *Grundrisse*, cuaderno I, *op. cit.*, p. 84. (*MEW, Grundrisse*, 74).

si es producida para el autoconsumo no es una mercancía, mientras que si es producida para el intercambio adopta la forma social del valor para convertirse en mercancía. Resultaba pues inexacto afirmar, como lo hicimos al inicio, que la mercancía está compuesta por el valor de uso y el valor de cambio. *Lo correcto es aseverar que una mercancía es la unidad de valor de uso y de valor –de su cuerpo natural y de su alma social– y sólo porque adopta la forma de valor tiene valor de cambio.* Es muy importante señalar que el valor de uso y el valor no se encuentran en el mismo plano lógico:[19] la utilidad de un objeto es indisociable de su soporte material, mientras que la *forma de valor* se funda en un plano histórico, en el desarrollo histórico de las relaciones entre productores y, por lo tanto, únicamente éste puede servir de soporte a una teoría social. Es en la *forma de valor* donde descansa la teoría social e histórica de Marx: "La forma de valor asumida por el producto de trabajo es la forma más abstracta, pero también la más general del modo de producción burgués, de tal manera que queda caracterizado como un tipo particular de producción social y con esto a la vez como algo histórico."[20]

Con todo, el alma social alojada en la mercancía no se agota con la *forma de valor* y es preciso examinar otro concepto fundamental de la teoría marxista: *el trabajo abstracto*, que es el correlato de dicha forma. En efecto, la *forma de valor* indica la transmutación social que los productos del trabajo sufren por el hecho de ser producidos para el intercambio generalizado entre productores independientes unos de

---

19 La economía neoclásica consideró que para fundamentar el valor era posible optar entre dos alternativas: o el trabajo, o la utilidad como sustancia del valor. Pero según Marx, no existe tal opción porque el valor de uso y el valor pertenecen a diferentes horizontes: uno histórico, otro simplemente natural.

20 K. Marx, *El Capital*, t. I, vol. 1, *op. cit.*, pp. 98-99. (*MEW*, 23, 95).

otros. Es por eso que la *sustancia del valor* es el trabajo, que es lo común a todas las mercancías, y la *magnitud* de ese valor es el tiempo de trabajo socialmente necesario requerido para su producción. Postular que el trabajo es la *sustancia del valor* y que el tiempo de trabajo es la *magnitud de valor* de cambio es posible únicamente en el momento en que la división social del trabajo ha alcanzado tal grado de desarrollo que, por vez primera, todo trabajo humano, cualquiera que sea la forma material que adopte (sastre, carpintero, relojero) es equiparable. Naturalmente, todas las sociedades del pasado han conocido alguna clase de división social del trabajo, pero las sociedades capitalistas han llevado esa división a su forma más extensa y profunda: nadie puede ya satisfacer sus propias necesidades y, por lo tanto, depende enteramente del intercambio, cuyo resultado es una trama interminable de dependencias mutuas. Esta intercambiabilidad general hace que el trabajo concreto de cada uno se transmute en trabajo en general, trabajo indiferenciado, *trabajo abstracto*. Marx considera que el concepto de *trabajo abstracto* es uno de sus grandes descubrimientos, pero es un descubrimiento que era posible únicamente debido a la aparición de ciertas condiciones históricas. En efecto Marx, quien admiraba profundamente a Aristóteles, lo presenta preguntándose: "¿Cómo es posible que cinco lechos sean equivalentes a una casa?" Esto –dice Aristóteles– "no podría darse sin igualdad y la igualdad sin conmensurabilidad".[21] Aquí el Estagirita se detiene perplejo pues considera que cosas tan heterogéneas no pueden ser conmensurables. Lo que ha impedido a ese gran pensador ir más adelante –comenta Marx– es que en la sociedad griega

---

21 K. Marx, *El Capital*, t. I, vol.1, *op. cit.*, p. 73. (*MEW*, 23, 74).

antigua, donde predominaba el trabajo esclavo, era imposible llegar a la categoría de trabajo humano en general, abstracto, carente de un apellido cualquiera. Sólo en una sociedad como la nuestra, donde toda mercancía tiene como sustancia común el trabajo, es posible postular la categoría de *trabajo abstracto*, que no es una invención salida de la cabeza de Marx, sino la categoría por la cual se equiparan los productos de individuos independientes e iguales entre sí: "El secreto de la expresión de valor, la igualdad y la validez igual de *todos los trabajos* por ser *trabajo humano en general* y en la medida en que lo son, sólo podía ser descifrado cuando el concepto de igualdad humana poseyera ya la firmeza de un principio popular."[22] La doble naturaleza del trabajo (*trabajo concreto/trabajo abstracto*), que se corresponde con el doble rostro de la mercancía (*valor de uso y valor*) es a juicio de Marx: "El eje en torno al cual gira toda la economía política..."[23]

La *forma de valor* que adquieren los productos para convertirse en mercancía es estrictamente correlativa a la transmutación que sufre el trabajo concreto de cada individuo hasta convertirse en *trabajo abstracto*, condición indispensable para la intercambialidad de sus productos individuales. En efecto, cada productor realiza un trabajo concreto (como la sastrería, la carpintería, o la relojería), pero esos trabajos individuales sólo se socializan cuando sus resultados entran en el intercambio como mercancías: "La actividad, cualquiera que sea su forma fenoménica individual, y el producto de la actividad, cualquiera que sea su carácter particular, es el *valor de cambio*, vale decir, algo universal en el cual toda indivi-

---

22 *Ibid.*, pp. 73-74, (*MEW*, 23, 74).

23 *Ibid.*, p. 51. (*MEW*, 23, 57). Lo agregado entre paréntesis es nuestro.

dualidad, todo carácter propio es negado y cancelado."[24] Es a través del mercado que cada uno sabe si su trabajo ha recibido una sanción social. Si el producto no logra realizarse como mercancía, su trabajo ha sido inútil, cualquiera que sea el esfuerzo que contenga. Marx llama *Ley del valor* justamente a esta norma que rige los intercambios en términos de tiempo de trabajo socialmente necesario. La *ley del valor* no es más que la síntesis de la forma social que adoptan los productos y de la sustancia del trabajo que poseen; la *ley del valor* es entonces el gran distribuidor y el planificador del trabajo social, que actúa en la medida en que no existe ninguna coordinación previa entre los trabajos independientes. Sin planificación previa, es la *ley del valor* la que sanciona socialmente el trabajo de cada uno. La forma social de la mercancía, la socialización del trabajo y la forma de valor o forma de la intercambialidad son entonces una y la misma cosa. La teoría de Marx, que hace del valor la forma social de esas relaciones de producción y que hace del trabajo la sustancia del valor, merece ser llamada adecuadamente una *Teoría del valor-trabajo.* Teoría que, por lo demás, caracteriza *únicamente* a las sociedades en las que reina el intercambio generalizado de mercancías, es decir, las sociedades capitalistas.

Es muy importante tener claro que el valor y su sustancia son conceptos que definen una relación social, es decir, son entidades que no pueden tocarse físicamente, seres incorpóreos que sin embargo indican procesos perfectamente objetivos. Ellos expresan de este modo una concepción de la sociedad que es propia de Marx. En efecto, para éste, en la sociedad cada individuo actúa por sus propios impulsos,

---

24 K. Marx, *Grundrisse*, cuaderno I, *op. cit.*, p. 84. (*MEW*, *Grundrisse*, 74).

pero en su acción colectiva (y siempre sin excepción la suya es acción en una sociedad) ellos producen algo más que su acto aislado, producen un horizonte de interdependencias, un dominio común que tiene una existencia efectiva, aunque se trate de una entidad intangible, *espiritual*. No lo saben conscientemente, pero lo hacen de manera objetiva. Este horizonte es independiente de cada individuo y a cada uno se le presenta como una serie de leyes, normas y determinaciones que le son dadas, como condiciones sociales de su existencia que están más allá de la voluntad individual. El ejemplo del lenguaje quizá pueda hacerlo más claro: en toda sociedad cada individuo es un hablante, pero la lengua natural que permite a todos comunicarse entre sí es una entidad independiente a cada uno, la cual posee reglas y principios que se imponen normativamente a todos, que no se modifican por ninguna acción individual y que, sin embargo, no tienen existencia sino en la medida en que cada individuo la actualice en el momento de hablar. A ese horizonte de experiencias colectivas otras disciplinas lo llaman *espíritu*, *sociedad*, *cultura*. En este punto específico, el materialismo de Marx consiste en afirmar que ese horizonte de interdependencias no está fundado ni en la voluntad, ni en el deseo de cooperación, ni en ningún principio normativo, sino en el intercambio de productos del trabajo. Al intercambiar esos productos, los individuos autónomos crean igualmente una ley, una norma, un canon que les permite comunicarse a través de sus mercancías: es la *ley del valor*, una entidad intangible pero eficaz que sanciona y distribuye el trabajo social, que dicta a cada productor autónomo la conducta que debe adoptar y que se le impone como obligatoria. El valor es algo puramente social, producto de la acción colectiva de los individuos, pero que posee una dinámica propia independiente de la voluntad de éstos.

Los hombres lo han creado pero luego parece emanciparse de ellos y acaba por someterlos a sus exigencias; por eso el valor, que es su obra, se les revierte como una suerte de enigma: "El valor, en consecuencia no lleva escrito en la frente lo que es. Por el contrario, transforma todo producto de trabajo en un jeroglífico social."[25]

El valor es un concepto que permite comprender por qué una suma de innumerables individuos que se reclaman independientes unos de otros, autónomos en sus decisiones forman, a pesar suyo, una comunidad. El valor indica la forma particular que han adoptado las relaciones de interdependencia en las comunidades donde predomina el capital. Tiene pues un fundamento histórico. La categoría de valor no es más que aquel proceso real ofrecido en la forma de concepto pensado. Por eso Marx insiste en que tiene la inevitabilidad de una exigencia lógica: "Aun si no hubiera capítulo sobre el 'valor' en mi libro, el análisis de las relaciones reales que ofrezco contendría la prueba y la demostración de la relación real del valor. El sinsentido acerca de la necesidad de proveer una prueba adicional del concepto de valor, surge de la completa ignorancia tanto del sujeto tratado, como del método de la ciencia."[26]

En el prólogo escrito para la edición francesa de *El Capital*, Marx advierte que los inicios de la ciencia son siempre arduos y que sólo tendrán esperanzas de llegar a ella "los que no teman fatigarse al escalar por senderos escarpados".[27] A fin de aligerar el paso por esos senderos creemos necesario agre-

---

25 K. Marx, *El Capital*, t. I, vol. 1, *op. cit.*, p. 91. (*MEW*, 23, 88).

26 K. Marx, *Carta a Kugelmann*, junio de 1868. *Correspondance*, vol. IX, Éditions Sociales, París, 1982.

27 K. Marx, "Prólogo a la edición francesa", *El Capital*, t. I, vol. 1, *op. cit.*, p 21. (*MEW*, 23, 31).

gar ciertas precisiones: a) el análisis principia por la mercancía pues es la apariencia más inmediata del modo de producción capitalista. Pero esta inmediatez es engañosa porque lo que se ofrece a la percepción como inmediato, no es lo verdadero. Para convertir lo inmediato en conocimiento es necesario un largo trabajo de elaboración teórica que hace que esa inmediatez se disuelva en una compleja trama de mediaciones categoriales. La mercancía es algo inmediato, pero no es algo simple, sino el resultado complejo de muy diversas relaciones sociales e históricas; b) El análisis de la *forma de valor* y del *trabajo abstracto* ha mostrado que al cuerpo natural del producto se le adhiere un alma social. Pero esta alma social no es sino la relación de producción resultante de un proceso histórico que involucra a la humanidad entera. El examen de la mercancía es muy complejo porque muestra que no nos encontramos en una doctrina puramente *económica*, sino en una *teoría de las relaciones sociales de producción tal como se desenvuelven en la historia*. La de Marx es pues teoría social y simultáneamente teoría de la historia, aunque en la base de ambas se encuentren los elementos económicos que permiten las condiciones materiales de subsistencia de la sociedad.

En tanto que producto de relaciones sociales e históricas, la mercancía muestra que su existencia resulta únicamente del hecho de que los seres humanos actúan y producen en común. En nuestros días, en los que tanto se valora al individuo aislado, al individuo que se cree el fundamento de sí mismo, de su conocimiento y de su libertad, se olvida que, desde el punto de vista de la producción material de sus condiciones de existencia, el individuo aislado es una pura ilusión. Con frecuencia, éste se imagina en el origen de la sociedad a la que funda por convención, acuerdo o contrato; en realidad, entre más nos remontamos a la histo-

ria, el individuo no aparece más independiente, sino por el contrario, más imbricado, más inmerso, menos inseparable de la comunidad. El individuo aislado resulta más bien de la ilusión proveniente de la disolución de los lazos que lo ataban en las sociedades tradicionales, disolución provocada a su vez por el advenimiento de la sociedad civil moderna desde el siglo XVI, es decir, por la implantación de la misma división social del trabajo que condujo al capitalismo. Es notable –afirma Marx– que la fantasía del hombre autónomo y autosubsistente se presente en el mismo momento en que las relaciones sociales, derivadas de la división del trabajo, han llegado al grado más alto alcanzado en la historia: "No sólo la producción de cada individuo depende de la producción de todos los otros, sino también la transformación de su producto en medios de vida personales pasa a depender del consumo de todos los demás."[28] Hoy dependemos más que nunca unos de otros, incluso para las necesidades más elementales, y nadie puede declararse autosuficiente. En consecuencia, para Marx lo verdadero de la vida social es la *unidad indivisible del individuo con la sustancia social que lo constituye*. El individuo sólo existe como realidad efectiva por la mediación de las relaciones sociales que lo constituyen y en las que participa como agente activo.

La forma dinero y el fetichismo de las mercancías

Como se ha visto, el valor de cambio de una mercancía es un elemento puramente relacional. Ninguna mercancía tie-

[28] K. Marx, *Grundrisse*, cuaderno I, *op. cit.*, p. 83. (*MEW, Grundrisse*, 74).

ne la capacidad de expresar por sí sola su valor de cambio, requiere de otra mercancía para expresarlo. A medida que el intercambio se generaliza es posible poner cada mercancía en relación con una serie potencialmente infinita: un reloj = una chaqueta = un par de zapatos = una onza de oro... etc. Marx llama *forma desgregada de valor* a esta relación. Cada mercancía expresa su valor en otra mercancía que funciona como equivalente, que a su vez expresa su valor en otra y así sucesivamente. Pero un intercambio generalizado sería ineficiente si cada productor debiera recorrer esta cadena para alcanzar la mercancía que requiere. Por eso, es necesario designar una única mercancía que funcione como referencia de todas las demás, como *equivalente general*, lo que puede ser representado en el siguiente cuadro que Marx llama *forma general del valor*:

Una chaqueta		
Un reloj	=	un par de zapatos[29]
Una onza de oro		

En esta forma general del valor se encuentra ya la génesis del dinero. La *forma dinero* no es más que la mercancía que funciona como equivalente general, es decir, como la mercancía que sirve de punto de referencia para expresar el valor de todas las demás mercancías (en nuestro caso un par de zapatos). Cualquier mercancía puede en principio funcionar como equivalente general, y diversas sociedades han elegido diferentes mercancías para ocupar ese sitio, tales como las ca-

29 K. Marx, *El Capital*, t. I, vol. 1, *op. cit.*, p.80. (*MEW*, 23, 79)

bezas de ganado o el cacao. Aquella mercancía que funciona como equivalente general hará las funciones del dinero: "La clase específica de mercancías cuya forma natural se fusiona socialmente con la forma de equivalente, deviene mercancía dineraria o mercancía dinero.".[30] Por razones que tocan al hecho de que es un metal que aparece en la naturaleza en estado puro, pero en pequeñas cantidades en la superficie, de manera que extraerlo de las entrañas de la tierra requiere mucho trabajo, que es enteramente maleable y divisible en fracciones minúsculas, ese lugar de privilegio ha recaído en el oro. La *forma dinero* no es más que la expresión:

Una chaqueta		
Un reloj	=	una onza de oro
Un par de zapatos		

Esta fórmula es idéntica a la anterior salvo que es el oro, y no los zapatos, el que funciona como forma general equivalente del valor o "forma dinero". Si ésta aparece expresada en forma monetaria tendremos: una onza de oro = 900 pesos mexicanos. El dinero no es pues más que una mercancía que hace las veces de equivalente general, de mercancía de referencia. En su papel de equivalente general, la moneda no sólo muestra que todas las mercancías tienen de hecho una propiedad común, sino que *actúa* como esa propiedad común. Como medio de circulación, el dinero permite que el trabajo concreto realizado en una mercancía sea convertible en cualquier otro trabajo, es decir, es el medio a través del cual el trabajo concreto se convierte en trabajo abstracto. *El dinero es enton-*

[30] *Ibid.*, p.85. (*MEW*, 23, 82).

ces, simplemente, la manifestación objetiva del trabajo abstracto. Se comprende así fácilmente por qué el dinero es la deidad de las sociedades laicas. Poseer dinero es poseer en potencia todas las mercancías que le son equivalentes. Por su intercambialidad inmediata, el dinero permite obtener de inmediato toda la riqueza material representada en la plétora de mercancías. Deviene así un objeto de culto, por el cual muchos hombres son capaces de cualquier cosa, ¡y lo han probado!

Sin embargo, esta divinización del dinero no es más que la forma más llamativa de un fenómeno que Marx llama el carácter *fetichista de la mercancía.* Ya hemos visto que la mercancía es producto del trabajo humano tanto en su forma, como en su sustancia y en su magnitud. Detrás de la mercancía se encuentra el trabajo humano y las relaciones sociales que por el trabajo se establecen. Sin embargo, en las sociedades capitalistas los productores no entran en relación directa unos con otros, sino que lo hacen mediante el intercambio de sus mercancías, de modo que las relaciones entre ellos quedan ocultas tras las relaciones entre los productos de su trabajo. Los trabajos privados no alcanzan realidad sino como partes del trabajo social, pero esto obliga al pasaje del producto por la forma mercantil. Lo visible es la relación entre las mercancías; lo oculto, es que ésta es de hecho una relación entre los hombres. Estos pierden de vista lo oculto y el mundo del intercambio mercantil se deifica, como si poseyera una vida propia: es el fetichismo. Marx lo llama fetichismo porque lo mismo que los dioses son producto de la imaginación humana, que luego se presentan como potencias extrañas, figuras autónomas dotadas de vida propia las cuales exigen los sacrificios más extravagantes, del mismo modo las mercancías, que son obra del trabajo humano, parecen poseer vida propia y exigen sacrificios igualmente extravagantes: "A los productores,

las relaciones sociales entre sus trabajos privados se les hacen manifiesto como lo que son, vale decir, no como relaciones directamente sociales trabadas entre las personas mismas, en sus trabajos, sino por el contrario, como relaciones propias de cosas entre las personas y relaciones sociales entre las cosas."[31] Como sus relaciones sociales están mediadas por los productos que intercambian, se pierde de vista que lo que realmente se equipara en el intercambio de dos mercancías son sus diversos trabajos como manifestaciones del trabajo humano. De este modo, los productos del trabajo se convierten en un jeroglífico social. Descifrar ese enigma requirió de un prolongado trabajo intelectual que, iniciando en la economía política clásica, culminó con Marx. Pero ese desciframiento científico de ningún modo desvanece la apariencia de objetividad que el intercambio mercantil provoca en aquellos que están inmersos en el mundo de las mercancías. El movimiento aparente de las cosas produce sin duda ideas falsas (inadecuadas diría Spinoza), pero que tienen toda la fortaleza de los errores objetivos: por eso determinan constantemente la acción de los agentes económicos. El fetichismo de la mercancía contiene en ciernes *una teoría de la constitución de la objetividad* en el sentido de que ofrece una explicación de la génesis de la apariencia inmediata. La teoría de Marx es una teoría científica que se propone dar cuenta no sólo del dispositivo verdadero que se encuentra detrás de la apariencia, sino también del dispositivo ilusorio que produce esa misma apariencia.

El concepto de fetichismo de las mercancías es muy relevante en la teoría de Marx, porque alude al proceso por el cual se oculta la relación directa entre el trabajo y la acumulación del

---

[31] *Ibid.*, p.89. (*MEW*, 23, 87).

capital. El modo de producción capitalista es, lo mismo que otros modos de producción, una forma de apropiación del trabajo social por parte de una clase, pero en el capitalismo tal apropiación queda encubierta por la transmutación que los productos del trabajo efectúan, primero como mercancías y luego como dinero. Convertida la mercancía producida en dinero, el trabajador ya no logra establecer un vínculo claro entre el trabajo que ha entregado a cambio de un pago y el trabajo que le ha sido expropiado por el capital. La transfiguración que sufre su trabajo es la forma específica que la expropiación adopta en el régimen capitalista. Por ello, el fetichismo de las mercancías es también una forma histórica que, como se verá más adelante, tiene profundas consecuencias políticas e ideológicas en la reproducción del sistema capitalista. "[...] es precisamente esa forma acabada del mundo de las mercancías –la forma dinero–la que vela, en vez de revelar, el carácter social de los trabajos privados y, por tanto, las relaciones sociales entre los trabajadores individuales".[32] Ese velo místico sólo desaparecerá en el momento en que los hombres libremente asociados hayan sometido a un control planificado y coherente, todo el trabajo social que ellos realizan.[33] Pero en ese momento ya no existirá el capitalismo.

En esta sección primera de *El Capital* se concentra la exposición de la teoría del valor-trabajo, pero sería un error creer que la demostración concluye ahí. Tal teoría del valor-trabajo es la piedra angular de la doctrina.[34] La teoría tiene validez

---

[32] *Ibid.*, p. 93. (*MEW*, 23, 90).

[33] *Ibid.*, p. 97. (*MEW*, 23, 94).

[34] La teoría del valor-trabajo siempre fue considerada, desde los primeros críticos, como la piedra de toque de *El Capital*. Eugen von Bohm-Bawerk, economista austriaco y uno de los críticos más tenaces e inteligentes, afirmaba que si se concedía la ley del valor-trabajo toda la argumentación de *El Capital* se sigue necesariamente. Así se explica que la teoría

científica únicamente si a través de su aplicación sistemática pueden explicarse los grandes procesos sociales como el proceso de valorización, la jornada laboral, las formas de la plusvalía, la acumulación del capital y las transformaciones e intensificación en el proceso de trabajo que atraviesan en toda su dimensión el modo de producción capitalista. La doctrina de Marx no puede renunciar de ningún modo a la *Teoría del valor-trabajo*: ella se salva o se hunde con ésta.

Finalmente, última precisión de esta sección que consideramos importante: la *Teoría del valor-trabajo* puede tener sin duda conclusiones éticas, pero Marx no la sostuvo como una elección ética, sino como una doctrina científica: "Bienvenidos todos los juicios fundados en una crítica científica –escribió Marx–. En cuanto a los prejuicios de la llamada *opinión pública*, a la que nunca he hecho concesiones, mi divisa será la del gran florentino: Sigue tu camino y que la gente hable."[35] Marx consideró siempre que la suya es una teoría científica que permite dar cuenta de las tendencias profundas de las sociedades donde predomina el capital: la teoría es un útil científico para el análisis de las leyes del desarrollo capitalista. Él descubrió la *Teoría del valor-trabajo* mediante una crítica de la Economía Política clásica, como la única explicación científica del hecho de que del proceso de producción capitalista surge más valor que el que se introduce. Al situar su pensamiento en la corriente del valor-trabajo que él no inauguró, Marx no hizo sino adoptar la postura científica más sólida de su tiempo y llevarla a la culminación. Ahora bien, es verdad

del valor-trabajo haya caído tan rápidamente en desgracia en los medios académicos occidentales. Sin duda, algunos economistas consideraban la teoría científicamente errónea, pero muchos otros la rechazaron simplemente por considerarla socialmente peligrosa e hicieron esfuerzos conscientes por asfixiarla.

35 K. Marx, "Prólogo a la primera edición", *El Capital*, *op. cit.*, p. 9. (*MEW*, 23, 17).

que la *Teoría del valor-trabajo* está estrechamente asociada a una concepción de la historia y de la filosofía materialista y por ello vinculada con ciertas conclusiones éticas y políticas respecto a la explotación de la clase que trabaja. Pero esta asociación tiene un carácter distinto al de ser simplemente una elección ética y, por lo tanto, la posición ética de cada uno no modifica, ni impugna, el valor científico de la *Teoría del valor-trabajo*.[36] Esta tiene, desde luego, consecuencias éticas pues reivindica al trabajo y a sus productores como fuente de toda la riqueza social; más aún, sus conclusiones conducen a la necesidad del comunismo, es decir de un régimen donde únicamente impere el trabajo. Pero esa es una cuestión ética, diferente a su consideración en tanto que teoría científica mientras esta última fue la concepción de sus creadores. Es Engels el que lo deja claro en el Prefacio a la primera edición alemana de la *Miseria de la filosofía*: "Si nosotros decimos ahora: esto es injusto, no debería ser así, entonces esto no tiene nada que ver con la economía. Con ello simplemente estamos diciendo que este hecho económico está en contradicción con nuestro sentimiento moral."[37]

La transformación del dinero en capital

La sección segunda del primer tomo de *El Capital*, "La transformación del dinero en capital", tiene como propósito presentar el primer acercamiento a la relación social básica de este modo de producción: la oposición entre el dinero y la

---

36 Véase: R. Meek, *Labour theory of value*, Lawrence and Wishart, London, 1979, p. 127 y sigs.

37 F. Engels, "Prefacio a la primera edición alemana", en K. Marx, *Miseria de la Filosofía*, Siglo XXI Editores, México, 1970, p.198.

mercancía llamada *fuerza de trabajo.* Ella sostiene que el capital no puede ser confundido con un objeto, por ejemplo con el dinero, o con los medios de producción, porque el capital es, en y para sí, una relación social producto de la historia. El capital no es algo que una clase posee y que se le podría arrebatar, sino una relación social en la que se participa, relación que se reproduce y se ahonda sin cesar, de la cual proviene, para algunos la posesión de dinero y de medios de producción y para otros la dependencia. Veamos.

La producción de mercancías y su circulación mediante el comercio son consideradas, por el momento, supuestos históricos de la aparición del capital, pero entre ellos, el producto último es el dinero y, por lo tanto, es con éste con el que debe comenzarse. Desde el punto de vista de la prehistoria del capital, la primera forma de acumulación del dinero fue "como patrimonio dinerario, como capital comercial y capital usurario"[38] obtenidos a lo largo de los siglos XV y XVI. Tal atesoramiento de dinero, sin embargo, no era aún capital. Para transformarse en capital, ese dinero debía pasar por un proceso de circulación que incluye su conversión en mercancías, incluida la mercancía fuerza de trabajo. Su primer paso lo da pues en la circulación que es donde habremos de encontrarlo: "el dinero en cuanto dinero y el dinero en cuanto capital sólo se distinguen en un principio, por su distinta forma de circulación".[39] Para comprenderlo es preciso examinar dos fórmulas generales de la circulación mercantil: a) mercancía-dinero-mercancía (M-D-M) y b) dinero-mercancía-dinero (D-M-D). La primera de ellas (a) es la forma

[38] K. Marx, *El Capital*, t. I, vol. 1, *op. cit.*, p. 179. (*MEW*, 23, 161).

[39] *Ibid.*, p. 180. (*MEW*, 23, 161).

característica del consumo: se inicia cuando el poseedor de una mercancía la vende en el mercado y obtiene dinero, dinero que le permite adquirir nuevas mercancías. Es la circulación característica del trabajador quien vende su capacidad de trabajo, recibe su pago en la forma dineraria la cual utiliza para comprar las mercancías que requiere para subsistir. La circulación concluye aquí, en el consumo de mercancías, sólo para reiniciarse con un nuevo ciclo, idéntico al primero. La segunda fórmula (b) por el contrario inicia con dinero que se intercambia por mercancías las cuales, mediante la venta, nuevamente se convierten en dinero. El poseedor de dinero se presenta en el mercado donde adquiere materia prima, medios de producción y trabajo con cuya participación genera una mercancía, por ejemplo, una chaqueta. Terminada la producción de la chaqueta aquel se presenta nuevamente en el mercado, ahora como vendedor, para transformar la mercancía recién producida nuevamente en dinero. Es la circulación característica del capitalista. Si la cantidad de dinero que éste obtiene a cambio de la chaqueta es idéntica a la cantidad que poseía al inicio del proceso, todo el esfuerzo ha sido infructuoso y el capitalista puede legítimamente preguntarse si ha valido la pena. Para que su actividad tenga sentido es preciso que al final del proceso la cantidad de dinero que obtiene sea mayor (y cuanto más grande, mayor el incentivo) que la cantidad original. En su forma desarrollada, la fórmula D-M-D debe ser entonces D-M-D +ΔD, es decir dinero-mercancía-dinero incrementado: "A dicho incremento, o al excedente por encima del valor originario yo lo denomino *plusvalor*" –escribe Marx.[40] Cuando el dinero ha logrado este incremen-

[40] *Ibid.*, p. 184. (*MEW*, 23, 165).

to, el dinero que se valoriza se ha convertido en capital. Una definición posible y por completo provisional del capital hasta este momento es entonces: dinero que aparentemente se valoriza a sí mismo.

A diferencia de la fórmula (a) que indica el consumo, esta segunda fórmula hace ver que el objetivo de la circulación es ahora el incremento de dinero, el plusvalor, la valorización del valor. El capitalista debe producir mercancías que tengan valor de uso (sin lo cual no devienen mercancías), pero su objetivo no es el consumo, ni el suyo, ni el de los demás, sino ese incremento que valoriza su capital: "El valor pues se vuelve valor en proceso, dinero en proceso y en ese carácter, capital".[41] El propósito del capitalista es el plusvalor y éste es el fin que lo mueve; él sólo evalúa el proceso en función de la masa de dinero incrementado que recibe y si repite constantemente este proceso, es porque el aguijón de la plusvalía lo impulsa de manera irresistible. Aunque sea el individuo quien actúa, el verdadero sujeto del proceso no es él, sino el valor que se valoriza, porque éste es el verdadero impulsor de las acciones del individuo, quien actúa únicamente como personificación del capital. El punto de partida y el punto de llegada del proceso es el dinero,[42] pero dinero incrementado, para lo cual debe abandonar temporalmente su forma dineraria, transformándose en mercancías. Maravillosa transformación del dinero: "Ha obtenido la cualidad oculta de agregar valor porque es valor. Pare crías vivientes o cuando menos pone huevos de oro".[43]

---

41 *Ibid.*, p. 189. (*MEW*, 23, 170).

42 "Como sujeto dominante de tal proceso, en el cual ora adopta la forma dineraria o la forma mercantil, ora se despoja de ellas pero conservándose y extendiéndose en esos cambios, el Valor necesita ante todo una forma autónoma, en la cual compruebe su identidad consigo mismo y esta forma sólo la posee el dinero". *Ibid.*, p. 188. (*MEW*, 23, 169).

43 *Idem.*

La transformación de dinero en capital es, por ahora, apenas indicada por la fórmula general del capital: D-M-ΔD, es decir, comprar para vender más caro; comprar mercancías con dinero para producir nuevas mercancías y venderlas con el fin de obtener una masa mayor de dinero del original. Pero esto debe realizarse bajo la ley que afirma que las mercancías poseen un valor determinado por el tiempo de trabajo socialmente necesario y que es éste el valor al que tarde o temprano se realizarán en el mercado. Es muy importante entonces para Marx dejar claro que ese plusvalor no proviene de que el capitalista venda la mercancía por encima de su valor, o de que obtenga una ventaja indebida en el mercado. Si por astucia un vendedor realiza su mercancía por encima de su valor obtendrá sin duda un beneficio, pero éste es aleatorio; si todos los vendedores hicieran lo mismo, el resultado sería un alza general de los precios sin que el valor social de la producción hubiese aumentado nada y, por lo tanto, cada uno recibiría el mismo valor bajo la forma de mayor cantidad de dinero devaluado. El plusvalor tampoco debe provenir de un despojo o de un robo, porque una sociedad enteramente dedicada al robo vería cambiar constantemente de manos la riqueza, pero no habría aumentado el valor social en un ápice. En pocas palabras, la mera compra-venta de mercancías no crea ningún valor. El intercambio puede distribuir el valor, pero no puede crearlo, porque el valor es trabajo, tiempo de trabajo: "si se intercambian equivalentes no se origina plusvalor alguno y si se intercambian no equivalentes tampoco surge ningún plusvalor. La circulación o el intercambio de mercancías no crea ningún plusvalor".[44]

[44] *Ibid.*, p. 199. (*MEW*, 23, 178).

El punto al cual hemos llegado –y que Marx presenta como un desafío a su lector– es pues el siguiente: para valorizarse, el dinero debe transformarse temporalmente en mercancías para luego recobrar su forma como dinero incrementado. Debe pues pasar por la compra-venta, pero ésta en sí misma no produce plusvalor. En consecuencia, el plusvalor debe brotar *en* la circulación pero no *de* la circulación. ¿Cómo puede el capitalista recibir al final más valor que el capital inicial si se omite cualquier ventaja casual debida a la compra y venta de mercancías? El poseedor de dinero adquiere las mercancías por su valor y sin embargo debe obtener más valor que el que arrojó al proceso. ¿Cómo lo logra?

La solución se encuentra en la aparición de una mercancía singular, una mercancía que, cuando se la usa, no sólo pierde valor por su uso como toda otra mercancía, sino que también genera valor: es la *fuerza de trabajo*, la capacidad de trabajo del trabajador. A diferencia de todas las demás mercancías, el uso de la fuerza de trabajo significa, a la vez que el desgaste del trabajador, la creación de nuevo valor, pues la sustancia del valor como lo sabemos, es el trabajo. El capitalista tiene la fortuna de encontrar en el mercado una mercancía viva y hablante cuyo uso (es decir el desgaste de las facultades físicas y mentales, de su corporeidad de ser humano) crea valor, pues agrega trabajo, que es la sustancia del valor, a los objetos que produce. La aparición de esta mercancía señala un hecho histórico sin precedentes: la irrupción en la escena social de un individuo libre en dos sentidos: primero, libre porque ya no posee medios de producción propios con los cuales asegurar sus condiciones de subsistencia, es decir, ya no posee la tierra, ni el bosque, ni los instrumentos de trabajo que lo proveían de lo necesario y, por lo tanto, se presenta en el mercado para ofrecer lo único que tiene, esto es, su propia persona. En un segundo senti-

do, libre quiere decir *jurídicamente libre* y dotado de derechos que le permiten decidir por sí mismo y que impiden que sea sometido como esclavo o como siervo. Tiene por lo tanto la capacidad de enajenar su capacidad de trabajo por un tiempo determinado y no de una vez por todas; una vez concluido ese tiempo el individuo depende, otra vez, sólo de sí mismo. La libertad del trabajador moderno es su rasgo distintivo:

> Para la transformación del *dinero en capital*, el poseedor de dinero tiene que encontrar en el *mercado de mercancías al obrero libre*; libre en el doble sentido de que por una parte dispone, en cuanto hombre libre, de su fuerza de trabajo en cuanto mercancía *suya*, y de que, por otra parte, carece de otras mercancías para vender, está exento y desprovisto, desembarazado de todas las cosas necesarias para la puesta en actividad de su fuerza de trabajo.[45]

Como mercancía, la *fuerza de trabajo* es un producto histórico y de ningún modo una premisa económica universal. El proceso por el cual se realizó la separación de la mayoría de la población de sus medios tradicionales de vida fue un despojo que Marx llamará más tarde la *acumulación originaria*, pero por ahora importa señalar únicamente el carácter histórico de las premisas que permiten el encuentro entre el trabajador libre y el capital: "En sí misma (esta relación) es ostensiblemente el resultado de un desarrollo histórico precedente, el producto de numerosos trastocamientos económicos, de la decadencia experimentada por toda una serie de formaciones más antiguas de producción social".[46]

---

45 *Ibid.*, p. 205. (*MEW*, 23, 183).

46 *Ibid.*, p. 206. (*MEW*, 23, 183).

Si el trabajador vendiera su capacidad de trabajo de una vez y para siempre sería un esclavo y nos encontraríamos en el modo de producción característico de la antigüedad grecoromana y la primera edad media; si el trabajador estuviera obligado a entregar su trabajo mediante la coerción física, nos encontraríamos bajo la dominación del señor feudal. Ni lo uno, ni lo otro. Lo que hace específico al trabajador bajo el capital es que enajena libremente y por un tiempo determinado su capacidad de trabajo. Como categoría económica, la mercancía *fuerza de trabajo* lleva pues consigo la señal de la historia: "anuncia, desde el primer momento, una nueva época en el proceso de producción social".[47] La libertad del trabajador bajo el régimen del capital crea una de las representaciones más persistentes y se encuentra sin duda entre los valores políticos e ideológicos más significativos de las sociedades modernas. Las relaciones sociales, las formas de gobierno, las relaciones políticas y sociales tienen ya como premisa esta forma de libertad. Pero para Marx esta libertad, que es real, es sólo formal. Esta libertad no contradice sino que por el contrario está en perfecto acuerdo con las leyes económicas que atan de manera cada vez más firme al trabajador a las leyes del capital. Esta libertad del trabajador es ya una premisa histórica y no es una cuestión que pueda omitirse a voluntad en las formas de gobernabilidad, pero es formal porque encubre –afirma Marx– una forma de sujeción más invisible y sin embargo más eficaz que las cadenas que mantenían al esclavo unido a su amo.

El trabajo humano no es por su naturaleza, en y para sí, una mercancía; sólo deviene mercancía bajo las relaciones so-

---

47 *Ibid.*, p. 207. (*MEW*, 23, 184).

ciales que, debido a la separación del productor directo de sus medios de subsistencia, ha creado a un individuo libre, cuya única oferta es su propia capacidad de trabajo. Convertido en mercancía, el trabajo adopta la forma de valor cuando se inserta en el mercado, pues el trabajo invertido en su producción –que en este caso es la producción de un individuo– sufre, como en todas las mercancías, la transmutación de trabajo concreto a trabajo abstracto, trabajo en general. Que se encuentre bajo la ley del valor quiere decir que la mercancía fuerza de trabajo tiene como valor de cambio el tiempo de trabajo socialmente necesario para producirla en condiciones sociales medias. En el caso de esta mercancía, su producción incluye todos los medios necesarios para la subsistencia del individuo: alimentación, alojamiento, vestido, salud, educación para sí y para su prole, pues son éstos quienes aseguran candidatos para la próxima generación de trabajadores. Naturalmente, existe un nivel mínimo que es aquel que permite reproducir los medios indispensables para la vida, pero normalmente incluye también aquellas mercancías que se han convertido en necesarias dado el nivel cultural de la sociedad considerada. El valor de la fuerza de trabajo encierra un elemento histórico y cultural, porque las necesidades espirituales y sociales van naturalmente más allá de la mera subsistencia física. Pero aún siendo variable, el valor de los medios de subsistencia está determinado en cada momento, para cada sociedad. Este valor representa el tiempo de trabajo socialmente necesario que la comunidad debe invertir simplemente para asegurar las condiciones de su reproducción, para mantener a un cierto número de individuos y crear las condiciones de su reemplazo generacional: "el valor de la fuerza de trabajo se resuelve en el valor de determinada suma de medios de subsistencia. También varía por consiguiente, con el valor de los medios

de subsistencia, esto es, con la magnitud del tiempo de trabajo requerido para su producción".[48] Su ingreso al mercado le hará saber al individuo si su capacidad de trabajo logra realizarse como mercancía, intercambiarse por el valor que contiene o es simplemente excedentario e inútil.

Están dados ya los elementos para responder a la cuestión de la que Marx partió: ¿de dónde surge ese incremento de dinero que es el plusvalor y que convierte al dinero en capital? En el mercado se encuentran, por un lado, el dinero acumulado y por el otro las materias primas, los instrumentos de producción y sobre todo una mercancía singular que tiene la facultad de crear valor mediante su trabajo. El dinero se transmuta en estas mercancías. El capital y el trabajo se enfrentan por vez primera y esta será la relación fundamental del régimen naciente. El poseedor de dinero ha adquirido por su valor en el mercado materias primas, medios de producción y hombres, pero es en la fábrica donde los pone en acción conjunta. Es pues preciso abandonar momentáneamente la circulación y desplazarnos al taller, "donde la entrada está prohibida salvo por negocios",[49] para asistir al proceso de producción del capital.

Producción del plusvalor en sus formas absoluta y relativa

Acercándonos al proceso de producción estamos ahora en condiciones de examinar el concepto más importante de la teoría social de Marx: *la plusvalía*. Es el concepto central porque la extracción y distribución de la plusvalía es el impulsor

---

48 *Ibid.*, p. 209. (*MEW*, 23, 186).

49 *Ibid.*, p. 214. (*MEW*, 23, 189).

de toda la dinámica interna de las sociedades capitalistas. Es además, la relación social fundamental: aquella que opone al Capital frente al Trabajo. Desde luego, Marx no fue el primero en percatarse de la existencia del excedente que surge de la producción, de la ganancia que obtiene el capitalista, pero fue el primero en construir teóricamente el concepto de plusvalía, en su forma general y en sus modalidades específicas: absoluta y relativa. En su prólogo al segundo volumen de *El Capital*, Engels coloca el descubrimiento de la plusvalía por Marx como un momento inaugural, insigne, desde el punto de vista científico: "Sobre el fundamento del plusvalor desarrolló la primera teoría racional que tengamos del salario y trazó por primera vez los rasgos fundamentales de una historia de la acumulación capitalista, exponiendo además la tendencia histórica de la misma".[50]

Proceso de trabajo y proceso de valorización

En el momento en que entramos en el lugar de trabajo encontramos el uso al que está destinada la fuerza de trabajo: produce objetos útiles destinados al mercado, es decir, mercancías. Ante nuestra vista se desarrolla el proceso de trabajo, de transformación de la materia prima en una nueva mercancía. Sin embargo, sabemos que la mercancía es un objeto bifásico: posee un valor de uso y valor. Es por eso que su producción tiene igualmente dos aspectos: es proceso de trabajo (que es visible) y proceso de valorización (que es la forma capitalista de producción de mercancías). "Como unidad del proceso laboral y del proceso de formación del valor, el proceso de

---

[50] F. Engels, "Prólogo al Segundo volumen", *El Capital*, t.II, vol. 4, Siglo XXI Editores, México, 1979, pp. 20-21. (*MEW*, 24, 24).

producción es proceso de producción de mercancías; en cuanto unidad del proceso laboral y del proceso de valorización, es proceso de producción capitalista, forma capitalista de producción de mercancías."[51] Examinemos primero el proceso de trabajo. Si tuviese que designarse algún rasgo definitorio de la antropología de Marx es el trabajo. El ser humano es un ser que trabaja y que mediante su acción transforma el medio natural que encuentra, apropiándoselo por el pensamiento y por la acción. Los animales también transforman el medio, pero lo específico del ser humano es que lo modifica mediante instrumentos de trabajo, siempre con arreglo a un fin específico que satisfaga sus necesidades físicas o espirituales. "El proceso de trabajo [...] es una actividad orientada a un fin, el de la producción de valores de uso, apropiación de lo natural para las necesidades humanas, condición general del metabolismo entre el hombre y la naturaleza, eterna condición natural de la vida humana y por tanto independiente de toda forma de vida y común, por el contrario, a todas las formas de sociedad."[52] Pero lo mismo que al cuerpo natural de la mercancía se le adhiere la forma social del valor, al proceso de trabajo capitalista se le adhiere una forma social: el proceso de valorización; "así como la mercancía misma es una unidad de valor de uso y valor, es necesario que su proceso de producción sea una unidad de proceso laboral y proceso de formación de valor".[53]

Observemos ahora el proceso de valorización. Este es el acto mediante el cual el trabajo vivo conserva y reanima el trabajo pretérito y agrega un nuevo valor al producto. En toda

---

[51] K. Marx, *El Capital*, t.I, vol. 1, *op. cit.*, p. 239. (*MEW*, 23, 211).

[52] *Ibid.*, p. 223. (*MEW*, 23, 198).

[53] *Ibid.*, p. 226. (*MEW*, 23, 201).

actividad productiva el trabajo vivo permite conservar el valor contenido en las materias primas y en los medios de producción que, al ser utilizados, se desgastan. Una materia prima no utilizada y un medio de producción inactivo son simplemente valor que se deteriora: "esta fuerza conservadora del trabajo se presenta pues como fuerza de autoconservación del capital".[54] El trabajo vivo transfiere ese valor a la nueva mercancía a medida que, en su consumo productivo desgasta, hasta extinguir, las mercancías que contienen ese trabajo previo. Pero además de este proceso de preservación del valor pretérito, el trabajo vivo genera un nuevo valor que se agrega al valor transferido y éste es crucial porque lo que interesa al capital es la magnitud de este valor agregado. El proceso de valorización es entonces, a la vez, la transferencia de valor pretérito y la creación de valor adicional, todo concentrado en la nueva mercancía que se produce en el proceso de trabajo. Este es el proceso de conservación/incremento de valor donde surgirá el plusvalor que tiene dos formas: absoluta y relativa.

La primera forma de la plusvalía que Marx examina es la forma *absoluta*. En efecto, el poseedor de dinero ha comprado materias primas, medios de producción y fuerza de trabajo. Las ha obtenido por su valor. Todas ellas sufrirán un consumo en el proceso productivo: las materias primas y los medios de producción transferirán su valor, totalmente si son consumidos en el proceso, o gradualmente de acuerdo con su desgaste. Pero además de desgastarse, el uso de esa mercancía singular que es la fuerza de trabajo tiene varias características: primero, puesto que el obrero ha vendido su capacidad de trabajo por un periodo de tiempo determinado al capitalista, debe trabajar

[54] K. Marx, *Grundrisse*, cuaderno III, *op. cit.*, p. 310. (*MEW*, *Grundrisse*, 269).

durante ese lapso bajo el control de éste, que es quien establece la organización y la cadencia del proceso de trabajo. Luego, por la misma razón, el producto que resulte durante ese tiempo cedido es propiedad del capitalista y no del trabajador directo. Y finalmente, una parte del lapso de tiempo en que ha vendido su fuerza de trabajo debe estar consagrado a producir las mercancías que permiten la propia subsistencia del trabajador. Este tiempo de trabajo necesario traducido en valor es lo que el trabajador recibe bajo la forma monetaria de salario. El salario es, bajo la forma monetaria, el tiempo de trabajo para reproducir las condiciones de subsistencia del productor. Si el tiempo de trabajo que cede al capitalista es equivalente en valor al salario que el productor recibe, entonces el resultado del proceso será el mismo valor con el que se inició y el proceso carece de sentido para el capitalista. Para que haya incentivo capitalista en la producción es preciso que haya una diferencia entre el valor que el productor recibe como salario y el valor que ese mismo productor crea durante el tiempo que cede su capacidad de trabajo al capitalista. Se trata pues de una diferencia entre dos magnitudes de tiempo. A esta diferencia cuantitativa en tiempo de trabajo se refiere la categoría de *plusvalía absoluta.*

Marx ofrece la siguiente representación gráfica: *a*---------*c*----*b*. La línea *a-b* representa una jornada laboral. Ella está dividida en dos segmentos: uno, *a-c* representa el tiempo de trabajo necesario para producir las mercancías que aseguran la vida del obrero y su prole en condiciones promedio. Este valor le será entregado como salario. El segmento *c-b* representa un tiempo adicional al primero. Si el segmento *c-b* se reduce a cero, el capitalista después de pagar el valor de la fuerza de trabajo, no obtendrá más valor que el que ha entregado como salario; no hay pues plusvalor. Si por el contrario el segmento *c-b* se incrementa, el capital recibe un excedente

de trabajo y, por lo tanto, mayor valor del que ha pagado. El segmento *c-b* (es decir una prolongación de tiempo más allá del tiempo necesario para producir los medios de subsistencia del trabajador), representa pues la plusvalía absoluta. En síntesis, Marx llama *plusvalía absoluta* a la prolongación de la jornada laboral más allá del tiempo socialmente necesario para reproducir el valor de la fuerza de trabajo, prolongación que deja en manos del capitalista un plustrabajo, una parte de la jornada de trabajo impaga a la que tiene jurídicamente derecho, pues ha comprado la fuerza de trabajo por su valor y puede usarla durante un tiempo determinado:

> Llamo a esa parte de la jornada laboral *tiempo de plustrabajo* y al trabajo gastado en él, *plustrabajo*. Así como para comprender el valor en general lo decisivo es concebirlo como mero coágulo de tiempo de trabajo, nada más que como trabajo objetivado, para comprender el plusvalor es necesario concebirlo como mero coágulo de tiempo de plustrabajo, como nada más que trabajo objetivado.[55]

Desde el punto de vista cuantitativo la plusvalía absoluta es simplemente la diferencia entre dos magnitudes de tiempo de trabajo: la parte que cubre el salario y la que realmente entrega el productor en una jornada laboral. La fuerza de trabajo ha sido pagada por su valor, pero al ser usada ha entregado más tiempo de trabajo que el tiempo de trabajo que recibe como salario para su reproducción. El resultado es plustrabajo y por ende plusvalor. Pero no es el punto de vista cuantitativo lo que debe retener nuestra atención, sino el tipo de relacio-

---

[55] K. Marx, *El Capital*, t.I, vol. 1, *op. cit.*, p. 261. (*MEW*, 23. 231).

nes sociales que se encuentran detrás de la aparición de la plusvalía absoluta. Es en esto último en lo que se concentra *El Capital*. En la plusvalía absoluta se hacen frente dos derechos: el capitalista ha comprado una mercancía y tiene derecho a su uso del que él, como propietario, decide. El obrero en cambio tiene derecho a que la fuerza de trabajo, la capacidad de trabajar que ha vendido no sea despilfarrada en excesos. Derecho contra derecho, triunfa la fuerza –dice Marx. En los inicios del capitalismo la prolongación de la jornada laboral fue el procedimiento básico de extracción de plusvalor y, por lo tanto, el motor de la acumulación capitalista. Obtener una jornada laboral razonable fue, en consecuencia, uno de los primeros frentes de la lucha de clases: "La fijación de la jornada laboral normal es, por consiguiente, el producto de una guerra civil prolongada y más o menos encubierta entre la clase capitalista y la clase obrera".[56] Y en efecto, las primeras generaciones de obreros pagaron su escasa capacidad de resistencia con jornadas laborales extenuantes (Marx menciona jornadas de 12 y 14 horas diarias). Esta fue la primera lección política que recibió la naciente clase proletaria: el obrero individual está indefenso ante la magnitud de fuerzas económicas y políticas que enfrenta; su única alternativa se encuentra en la organización colectiva. En tanto que obrero, no puede presentarse en la arena política para defender su interés individual, sino que debe aparecer como un ente colectivo, en organizaciones de clase. La historia del movimiento obrero en occidente muestra que fueron necesarias muchas décadas para que las organizaciones de clase fueran capaces de articular un discurso autónomo y que pudieran imaginar alguna transformación

[56] *Ibid.*, p. 361. (*MEW*, 23, 316).

radical de su situación: "No bien la clase obrera, aturdida por el estruendo de la producción recobró el conocimiento, comenzó su resistencia y en primer lugar en el país natal de la gran industria, en Inglaterra. No obstante, las concesiones arrancadas por ellos durante tres décadas fueron puramente nominales".[57]

Bajo la forma absoluta, el método para extraer plusvalor es la prolongación desmesurada de la jornada de trabajo. Pero el capitalista agrega otros artificios interminables para apropiarse de tiempo de trabajo impago, desde violaciones a la reglamentación del trabajo, el trabajo nocturno, el sistema de relevos, la jornada parcial, las horas extras y una serie de hurtos menores como recortar el tiempo destinado a la alimentación del obrero. Toda forma de evasión de la magnitud normal de una jornada de trabajo participa de este objetivo. De la plusvalía absoluta participa también toda estrategia que reduzca el valor de las mercancías que participan del proceso de producción, por ejemplo, la falsificación y la adulteración de los alimentos del productor y de las materias primas utilizadas, el hacinamiento de los obreros en espacios minúsculos de trabajo y otros. La lección es que el destino del obrero en esta tierra no puede ser confiado al capital, sino que es resultado de su propia actividad, de su organización y de su lucha: "El capital, por consiguiente, no tiene en cuenta la salud y la duración de la vida del obrero, sino cuando la sociedad lo obliga a tomarlas en consideración".[58] En el fondo, lo que el capital desea es que el obrero esté a su disposición no sólo dentro del taller, sino también fuera de él, esperando a sus puertas, en caso por ejemplo

[57] *Ibid.*, p. 336. (*MEW.* 23, 294).

[58] *Ibid.*, p. 325. (*MEW*, 23, 285).

de una buena temporada de negocios: "A lo largo de su vida, el obrero no es otra cosa que fuerza de trabajo personificada y en consecuencia *todo su tiempo* disponible es, según su naturaleza y el derecho, *tiempo de trabajo* perteneciente por tanto a la autovaloración del capital".[59] Esta es una tesis que habrá de reaparecer constantemente en Marx: el obrero es un apéndice, un accesorio, del capital. Al capital su acción no le viene dictada por las condiciones de vida del obrero: su impulso le viene objetivamente del hambre de plustrabajo. Lo mismo sucede al capitalista que no es más que la personificación del capital y que no puede sino actuar en consecuencia. Este puede ser un ciudadano modelo, "miembro de la Sociedad protectora de animales y vivir en un olor de santidad", pero al capital que él representa "no le late un corazón en el pecho"[60] y es inútil pedirle que durante el proceso de producción renuncie a su naturaleza de capitalista. No son los individuos quienes determinan el proceso sino quienes son determinados por éste. El antagonismo entre capital y trabajo es un proceso objetivo que nada tiene que ver con la personalidad. Debido a ese impulso, el capital como potencia anónima, arrasó en sus orígenes con todas las barreras erigidas por las costumbres y por la naturaleza, por la edad y por el sexo, por el día y la noche: "hasta los conceptos del día y la noche, de rústica sencillez en las viejas ordenanzas se desdibujan a tal punto que un juez inglés, todavía en 1860, tuvo que hacer gala de una sagacidad verdaderamente talmúdica para explicar 'con conocimiento de causa', qué era el día y qué la noche. El capital celebraba sus orgías".[61]

---

59 *Ibid.*, p. 319. (*MEW*, 23, 280).

60 *Ibid.*, p. 281. (*MEW*, 23, 248).

61 *Ibid.*, p. 336. (*MEW*, 23, 294).

En la lucha por la implantación de límites a la jornada laboral, la legislación y el Estado tomaron partido, pero no fue el partido del trabajador. Lo que estaba en juego era la imposición de unas nuevas relaciones de producción que implicaban transformaciones radicales entre los antiguos campesinos medievales. En esta coyuntura, la función del derecho y del Estado consistió en establecer leyes coercitivas para la prolongación de la jornada laboral, en cerrar los ojos a toda violación de la ley por parte de la clase propietaria, en someter la revuelta de los trabajadores indisciplinados, en tolerar el recurso al trabajo femenino e infantil. De manera que en el interior mismo de las relaciones de producción está inscrito el régimen jurídico que les corresponde y una institucionalización que les otorga estabilidad. Es el análisis histórico –y no la imaginación de Marx– el que muestra que el régimen jurídico burgués está inevitablemente teñido de un poder de clase. La clase burguesa no podía asegurar la consolidación de su poder sino a través de la participación coercitiva y violenta del derecho y del Estado. En su acción, ambos muestran que ni el derecho ni el Estado son instancias neutras, colocadas por encima de los conflictos de clase, representantes de la razón o de la voluntad general, sino por el contrario, agentes activos destinados a asegurar las bases normativas y la continuidad efectiva de las relaciones de producción. Un orden jurídico y una institucionalización son indispensables para la preservación de las relaciones de propiedad y de producción.[62] Una vez impuestas a sangre y fuego, el tiempo y el olvido se encargaron de hacer pasar como evidencias naturales esas mismas relaciones que en su momento fueron aberrantes: "Fue-

---

[62] Nos detendremos en esta cuestión durante el análisis del concepto *modo de producción* en la segunda parte de este libro.

son necesarios muchos siglos para que el trabajador 'libre' por obra del modo de producción capitalista desarrollado, se prestara voluntariamente, es decir se viera socialmente obligado a vender todo el tiempo de su vida activa [...] por un plato de lentejas."[63] En *El Capital*, Marx no da signos de pensar que estos conflictos de clases pudieran encontrar una solución o al menos mitigarse en el terreno político. En el texto, a la clase obrera se la percibe resistiendo de manera esporádica y a veces rabiosa. La razón es que en la época en que fue redactado *El Capital* (1868), el proletariado carecía por completo de representación política propia: fue necesario esperar hasta la década de 1880 para que empezaran a ser reconocidos en Europa los primeros partidos políticos socialistas y obreros.

Finalmente, al obtener una ley que limite obligatoriamente la jornada laboral, la clase obrera no sólo pone un freno a la voracidad del capital, sino que se impone a sí misma una restricción, pues en su desamparo llega a venderse ella misma y su descendencia en condiciones que se encuentran por debajo de un nivel de subsistencia mínimamente digno: "[...] los obreros tienen que confederar sus cabezas e imponer como clase una ley estatal, una barrera social infranqueable que les impida a ellos mismos venderse junto a su descendencia, por medio de un contrato libre con el capital, para la muerte y la esclavitud".[64] Detrás de la plusvalía absoluta subyace pues un cierto estado de las relaciones sociales, de la lucha de clases y de la conciencia del trabajador. Y este aspecto social es mucho más importante que la simple medida cuantitativa de la plusvalía absoluta. Las relaciones de producción capitalistas hacen que para el obrero la le-

---

63 *Ibid.*, p. 327. (*MEW*, 23, 287).

64 *Ibid.*, p. 364. (*MEW*, 23, 320).

gislación fabril, la reglamentación de las condiciones de trabajo, tenga un efecto directo sobre sus condiciones de vida, mucho más relevantes que todos los discursos normativos y universalistas: "En lugar del pomposo catálogo de los 'Derechos Humanos inalienables' hace su aparición la modesta legislación fabril que establece una jornada laboral restringida por la ley."[65]

La forma relativa del plusvalor

La lucha obrera por la implantación de una jornada laboral razonable tardó siglos en imponerse porque en ese terreno los progresos son lentos. La jornada laboral de ocho horas diarias, que aún hoy prevalece en general comenzó a ser implantada en Europa a inicios del siglo XX, hace ya más de cien años. En la época en que *El Capital* fue escrito, la legislación más avanzada establecía jornadas laborales de 10 horas por día. Pero de cualquier modo, en algún momento, la legislación estableció un límite y con ello frenó la prolongación indiscriminada de la jornada laboral. Así, la plusvalía en su forma absoluta, como simple prolongación de la jornada, encontró un límite. ¿Quiere eso decir que se ha puesto un freno a la extorsión de trabajo impago? No, de ningún modo. A la segunda forma de extracción del plusvalor, una vez que se ha establecido una jornada laboral legal, Marx va a llamarla *plusvalía relativa.* Para comprenderla, volvamos a una representación ya conocida: *a*-------------*c*------*b*. Si la línea *a-b* es la representación de la jornada laboral, ella se divide aún en dos segmentos: el segmento *a-c*, que representa el tiempo de trabajo necesario para producir el

[65] *Ibid.*, p. 365. (*MEW*, 23, 320).

valor de los medios de subsistencia de la fuerza de trabajo, y el segmento *c-b*, que representa el trabajo impago o plusvalor. Si el punto *b* ya no puede desplazarse a la derecha por el límite legal establecido, la proporción entre trabajo necesario y trabajo impago aún puede modificarse si el punto *c* se desplaza hacia su izquierda, hacia *a*, haciendo proporcionalmente menor el segmento a-c. La representación gráfica sería: *a*------------*c'*------*c*-------*b*. Donde *c'* sería el desplazamiento mencionado y ahora *c'-b* sería el plustrabajo cuya proporción visiblemente ha aumentado.

Por supuesto, esta reducción del segmento *a-c* significa una reducción en el valor de la fuerza de trabajo, es decir, en el valor de las mercancías que participan en la subsistencia del trabajador. Ello se logra si se encuentran los medios que reduzcan el tiempo socialmente necesario para la producción de esas mercancías. Y efectivamente esos medios existen: elevando la productividad de los ramos agrícola e industrial que producen esas mercancías que participan en el consumo de la clase trabajadora. Todo aquello que permita producir más mercancías de esta clase (alimentación, vestido, vivienda, educación, salud) en menos tiempo hará reducir igualmente el valor de la fuerza de trabajo y la proporción de ésta en relación al trabajo impago en una jornada laboral dada. A este cambio en las proporciones debido a la productividad del trabajo, Marx lo llama *plusvalía relativa*: "denomino plusvalor absoluto al producido mediante la prolongación de la jornada laboral; por el contrario, al que surge de la reducción del tiempo de trabajo necesario y del consiguiente cambio en la proporción de la magnitud que media entre ambas partes componentes de la jornada laboral, lo denomino plusvalor relativo".[66]

---

[66] K. Marx, *El Capital*, t. I, vol. 2, p. 383 (*MEW*, 23, 334).

Si la plusvalía absoluta nos remitía al plano político en el cual se resolvía la magnitud de la jornada laboral, la plusvalía relativa remite al proceso de producción pues depende de un conjunto complejo de factores. Todo aquello que eleve la productividad del trabajo en los ramos industriales que participan en el valor de la fuerza de trabajo es, a su vez, una forma de extracción del plusvalor. *La extracción de la plusvalía relativa es extremadamente importante en primer lugar porque es el gran impulsor del enorme aumento de la productividad del trabajo lograda en el régimen capitalista.* Sin este impulso, la humanidad no había conocido, ni de lejos, un desarrollo comparable de las fuerzas productivas. Bajo el régimen capitalista, la humanidad puede ahora producir una riqueza de bienes que sin duda elevarían el nivel de vida de todos sin excepción. Pero este inmenso desarrollo no se explica por un interés en el bienestar ni del trabajador ni de la humanidad, sino por la extracción del plusvalor y por ende de la ganancia. El móvil de la producción capitalista no son los bienes de uso, sino la valorización del valor, el plustrabajo que se transforma en plusvalor, el incremento de dinero con el que debe concluir la circulación de mercancías. En segundo lugar, la elevación de la productividad del trabajo tampoco tiene por objetivo reducir la jornada laboral, aligerar el trabajo necesario o reducir el desgaste natural que sufre el individuo que trabaja; por el contrario, el aumento en la productividad del trabajo se tradujo en una mayor voracidad del capital y en una intensificación de la cadencia del proceso de trabajo y, en consecuencia, en una aceleración del desgaste físico del trabajador (y luego de su familia). En breve, el enorme aumento en las fuerzas productivas no representó un bien para la clase que lo produce, sino un simple reforzamiento de los hilos que la atan al capital.

Marx dedica una gran parte de los volúmenes 2 y 3 del tomo I a la exposición de algunos mecanismos generadores

de plusvalía relativa, entre ellos: capítulo XI, la cooperación y la división del trabajo; capítulo XII, el proceso manufacturero; capítulo XIII, maquinaria y gran industria. Pero antes de proseguir es muy importante tener claro por qué Marx dedica una parte tan importante a la incesante transformación de las fuerzas productivas. Con ello, Marx no se propone ofrecer una visión tecnocrática o productivista del modo de producción capitalista. La suya no es una visión mecanicista del desarrollo social. Por el contrario, su propósito es mostrar cómo una relación social, la *plusvalía relativa*, es la explicación última del desarrollo del maquinismo y las profundas transformaciones en la forma y la intensidad del proceso de trabajo que afectan toda la vida del trabajador como individuo y luego, de toda la familia obrera. El gran aporte de esta larga sección es mostrar dos cosas: primero, dado que la plusvalía relativa descansa en la reducción del valor de la fuerza de trabajo, todo aquello que participa de ese valor de cambio: alimentación, vivienda, cultura, salud o educación de la clase obrera, tiene un papel en el proceso y no es indiferente a la acumulación y la reproducción del capital. Segundo y asociado a lo anterior, que la incesante transformación del proceso de trabajo es simultáneamente la intromisión real de las relaciones capitalistas en todos los aspectos de la vida obrera. La importancia de los capítulos acerca de la plusvalía relativa es que muestran que *todas las relaciones sociales del trabajador*, sea en la fábrica, sea en la vida pública o en el nicho de la familia están referidas directa o indirectamente a la extracción del plusvalor. Las relaciones de producción se convierten así en relaciones *sociales* de producción. Esto, que Marx llama la *subsunción real* del trabajo, significa que todos los aspectos de la vida del trabajador, desde lo que produce hasta lo que consume, de lo que sabe a lo que desea, o incluso el grado de desarrollo de las facultades

intelectuales son relevantes para el destino del plusvalor y, por ende, del capital como modo de producción. Las relaciones capitalistas se extienden a lo largo de la trama social y condicionan la vida práctica y la conciencia que todos los participantes tienen de sí mismos. Se trata de un inmenso mecanismo de producción de los agentes sociales, de sus cuerpos, de sus comportamientos dóciles susceptibles de satisfacer y reproducir las exigencias de esas relaciones sociales. Con el desarrollo de estas relaciones de producción, el obrero queda reducido a un mero accesorio, una simple parte del engranaje del plusvalor que, aunque lo ignore, se alimenta y se reproduce para los fines de la acumulación capitalista. Tan fuerte como suene, lo mismo que el ganado, se alimenta y se reproduce para ser explotado. Desde luego, no carece de un cierto margen de libertad placentera, pero en una frase lapidaria, Marx afirma que "poco importa que el buey disfrute lo que se come, lo alimentan para sacrificarlo".

La cooperación

La producción capitalista comienza en el momento en que un único capital individual emplea una cantidad relativamente grande de obreros. "La forma del trabajo de muchos que, en el mismo lugar y en equipo trabajan planificadamente en el mismo proceso de producción o en modos de producción distintos pero conexos, se llama cooperación."[67] En este primer momento, el capital toma a los trabajadores tal como los encuentra, con un cierto grado de destreza, disciplina y educación y por lo tanto la subsunción del trabajador es aún *formal.*

[67] *Ibid.*, p. 395. (*MEW*, 23, 344).

La cooperación entre ellos es el primer cambio que experimenta el proceso de trabajo por la hegemonía del capital. Por sí sola, la cooperación de muchos obreros significa un aumento en la productividad y la economía del trabajo. La división técnica del trabajo que permite a cada obrero participar en un momento específico del proceso potencia el trabajo de este *obrero colectivo*, más allá de la suma de los trabajos individuales. Las obras ciclópeas de la antigüedad se explican justamente por esta asociación de enormes masas de trabajadores con un propósito común y una planificación dirigente, aun si cada trabajador tiene en sus manos modestos instrumentos de trabajo. Más aún, reuniendo a los trabajadores en un espacio común, el capital obtiene una economía en los medios de producción requeridos: edificios, utensilios, electricidad. Reduce además el tiempo de trabajo contenido en cada mercancía, porque reduce los *tiempos muertos* existentes en las distintas fases de la producción. Pero la potencia que obtiene este trabajador colectivo pertenece al capital, quien lo recibe sin costo adicional alguno; proviene del trabajo de cada uno, pero aparentemente es un atributo del capital que los ha reclutado y los organiza: "La fuerza productiva que desarrolla el obrero como obrero social es, por consiguiente, fuerza productiva del capital [...] esa fuerza productiva aparece como si el capital la poseyera *por naturaleza*, como su fuerza productiva inmanente."[68]

Esta primera transformación en el proceso de trabajo bajo la cooperación lleva ya impresas ciertas características capitalistas: primero, la conexión entre trabajos individuales cae bajo la autoridad del capitalista. La libertad que cada trabajador gozaba fuera del taller concluye aquí, justo en la entrada.

---

[68] *Ibid.*, p. 405. (*MEW*, 23, 353).

El capitalista pondrá buen cuidado en que esa mercancía adquirida se emplee durante todo el tiempo sin tiempos muertos, lo que conduce con frecuencia a una dirección propia de un tirano. La absoluta libertad que el capitalista reclama para su negocio en el intercambio de mercancías tiene su contrapartida en el despotismo oriental que ejerce al interior de su propio taller. La libertad del capitalista tiene su réplica en el hecho de que los obreros han dejado de pertenecerse a sí mismos. Luego, lo mismo que un ejército requiere de mandos medios y altos, este pequeño ejército de obreros requiere de categorías intermedias, iniciando lo que más tarde será una separación del trabajo manual, simple, elemental, de una serie de trabajos más o menos intelectuales.

División del trabajo y manufactura

Como primera forma del obrero colectivo, la cooperación pronto cede su lugar a una figura de asociación más típicamente capitalista: la manufactura. En Europa el periodo manufacturero abarca en líneas generales desde mediados del siglo XVI hasta el último tercio del siglo XVIII, aunque se prolongue en nuestros días en los capitalismos periféricos. Marx caracteriza a la manufactura como una forma de asociación en la que el artesano conserva la herramienta propia de su oficio y ejerce las habilidades que ha adquirido durante largos periodos de aprendizaje. En el momento de su aparición, el capital encontró una masa de oficios ejercidos por trabajadores independientes, sea que estos produjeran un objeto terminado por sí mismos o que realizaran una parte del proceso con herramientas propias. La manufactura es el momento en que el capital acoge a ese trabajador especializado y lo involucra en un proceso de trabajo de mayor amplitud bajo una

dirección única: "La maquinaria específica del periodo manufacturero sigue siendo el obrero colectivo mismo, formado por la combinación de muchos obreros parciales."[69]

De acuerdo con Marx existen dos formas de surgimiento de la manufactura: 1) El capitalista reúne bajo su dirección a trabajadores independientes pertenecientes a diversos oficios artesanales (por ejemplo mecánicos, tapiceros, vidrieros y otros) a los que asocia para producir una mercancía nueva, (por ejemplo, un coche). La colaboración se realiza entonces entre obreros parciales, cada uno de los cuales aporta su propia destreza y con ella sus herramientas específicas; 2) O bien el capitalista sigue el camino inverso y reúne artesanos que originalmente producían el mismo producto o algo similar y que ahora son utilizados simultáneamente, porque el proceso se ha desintegrado en operaciones parciales y autónomas unas de las otras. A la primera la llama *manufactura heterogénea*, pues diversos artesanos pueden trabajar por separado, simultáneamente, para reunir los productos de su trabajo en un punto común donde se ensambla la mercancía final. El ejemplo que Marx ofrece es la elaboración de un reloj en Suiza. A la segunda la llama *manufactura homogénea* pues en ésta el producto debe pasar por diferentes fases sucesivas en su elaboración de modo que cada paso presupone un paso previo en la serie concatenada de acciones. Ello impide o cuando menos reduce la separación espacial entre los trabajadores. La elaboración está compuesta de operaciones aisladas pero fuertemente interconectadas, lo que permite reducir los tiempos de traslado de una operación a otra hasta su conclusión. El obrero aquí no tiene la independencia de la

---

[69] *Ibid.*, p. 424. (*MEW*, 23, 369).

que goza su congénere de la manufactura heterogénea. Pero en ambos casos lo que distingue a la manufactura como forma específica es que el artesano, dotado de su destreza individual y de su herramienta, constituye la base técnica de la producción. Y ésta es la extrema debilidad del periodo manufacturero que erige diversos obstáculos al capital. Por un lado, el trabajador especializado, conocedor de su destreza individual es mucho menos dado a sujetarse a la disciplina del taller. Luego, con frecuencia su aprendizaje reclama largos años antes de ejercer su oficio, tiempo que desea ver valorizado en salario. Éstas fueron las quejas recurrentes del capital durante todo el periodo manufacturero: "La fragilidad de la naturaleza humana es tan grande –exclama el amigo Ure– que el obrero, cuanto más diestro es, se vuelve tanto más terco e intratable y por tanto infringe, con sus maniáticos antojos graves daños al mecanismo colectivo".[70] Este es un obstáculo muy serio que deberá ser removido, pues para el capital la sumisión y la docilidad son virtudes fundamentales de la fuerza de trabajo.

Pero antes de llegar a su remoción, es preciso comprender lo que la manufactura ha provocado en las relaciones sociales de producción. La manufactura es, lo mismo que la cooperación, una asociación de trabajadores destinada a aumentar la productividad y por consiguiente abaratar las mercancías que participan en el valor de la fuerza de trabajo, es decir, generar plusvalía relativa. Para desarrollarse, ella presupone la existencia de un cierto grado de división social del trabajo, sin la cual no puede existir. Pero la manufactura profundiza esa misma división del trabajo tanto en la sociedad como en el taller, con

[70] Ure, citado por K. Marx, *Ibid.*, p. 448. (*MEW*, 23, 389).

una diferencia muy importante: la división social del trabajo hace surgir productores independientes de mercancías, mientras que en la división manufacturera cada obrero parcial no produce ninguna mercancía terminada, "sólo el producto colectivo de los obreros parciales se transforma en mercancía".[71] Desde el punto de vista individual, el obrero dedicado a una función de la producción se convierte en un virtuoso y a la vez, por el vínculo que lo une a su herramienta, provoca una perfección creciente en las herramientas necesarias: "La diferenciación de instrumentos de trabajo en virtud de la cual instrumentos de la misma clase adquieren formas fijas especiales para cada aplicación útil particular, y su especialización merced a la cual cada uno de esos instrumentos especiales sólo opera con toda eficacia en manos de un obrero parcial específico son rasgos característicos de la manufactura."[72] Este es el aspecto positivo. Pero el carácter capitalista de la manufactura emerge en el hecho de que este obrero especializado, virtuoso pero parcial, pierde la independencia de que gozaba como productor de mercancías terminadas. Lo fundamental es que esta pérdida de independencia hace que el obrero de la manufactura se convierta cada vez más en un accesorio del taller del capitalista: ya no es independiente, ya no puede serlo: "Incapacitado por su propia constitución para hacer nada con independencia, el obrero de la manufactura únicamente desarrolla su actividad productiva como accesorio del taller del capitalista."[73] Inhabilitado a producir ninguna mercancía terminada por sí mismo, los lazos de dependencia que lo atan al capital se han reforzado considerablemente.

---

71 *Ibid.*, p. 432. (*MEW*, 23, 376).

72 *Ibid.*, p. 415. (*MEW*, 23, 361).

73 *Ibid.*, p. 439. (*MEW*, 23, 382).

Luego, la división técnica del trabajo ha especializado al obrero pero también lo ha fragmentado. No sólo se distribuyen los diferentes trabajos parciales entre diferentes individuos, sino que el individuo mismo es dividido, hecho mecanismo automático de un trabajo parcial. Una parte de sus aptitudes físicas y gran parte de sus aptitudes intelectuales resultan superfluas. La atrofia del trabajador manufacturero es un clamor constante en toda la economía política clásica, a partir de Adam Smith. En sentido inverso, lo que pierden los obreros parciales se concentra y se erige frente a ellos como capital. La potencia productiva que resulta de la acción del obrero colectivo se torna ahora contra él de diferentes maneras: uno, porque es una potencia productiva que pertenece al capital y que dicta el número mínimo de obreros que se requieren para un proceso productivo, en detrimento de otros echados a la calle; luego, porque al lado de la especialización de algunos, crea una clase de trabajadores que la industria artesanal desconocía por completo: los llamados obreros no calificados. Finalmente, porque crea una división marcadamente jerárquica del trabajo en el taller. La escisión del obrero respecto a la potencia productiva que le hace frente y la escisión de sí mismo, que se inició con la cooperación, se profundiza con la manufactura. El enriquecimiento del obrero colectivo cuya potencia pertenece al capital se paga con el empobrecimiento intelectual de cada una de las fuerzas productivas individuales: "[...] en lo tocante a las manufacturas su perfección consiste en poder desembarazarse del espíritu. De tal manera que se puede considerar al taller como una máquina cuyas partes son hombres".[74] De esta fragmentación del individuo en el

[74] Ferguson, citado por Marx, *Ibid.*, p. 440. (*MEW*, 23, 383).

uso de sus facultades intelectuales faltaba un paso mínimo que efectivamente se franqueó para que el capital "prefiriera obreros medio idiotas"[75] para ejercer ciertas operaciones.

Maquinaria y gran industria

La manufactura creó una serie de premisas indispensables para la irrupción de la maquinaria en el proceso de trabajo: profundizó la división técnica del trabajo posibilitando el análisis más detallado del mismo; perfeccionó y especializó las herramientas; creó un nuevo obrero colectivo cuya potencia productiva pertenecía al capital. Pero ofrecía un obstáculo al dominio completo del capital: como descansaba en la destreza y el saber del artesano tenía que enfrentar con frecuencia su indisciplina y, como no lograba separar al trabajador de su herramienta, no lograba efectuar un análisis científico detallado de los movimientos más simples del proceso de trabajo. El maquinismo llegó para remover esos obstáculos. En efecto, a diferencia de la manufactura cuya revolución tuvo como punto de partida la fuerza de trabajo, la gran industria tiene como punto de partida el medio de trabajo: "el punto de partida de la máquina no es el trabajo, sino el instrumento de trabajo".[76] La cuestión a responder no es entonces ¿cuál es la definición tecnológica de la máquina? sino ¿cómo la herramienta se transformó en máquina? Para Marx, la revolución industrial principió con el hecho de que la máquina arrebató de las manos al obrero la herramienta con la que aún trabajaba en la manufactura. Sólo en el momento en que la herramienta

---

75 *Idem.*

76 *Ibid.*, p. 460. (*MEW*, 23, 399).

pasó de las manos del obrero a ser operada por un mecanismo automático se produjo una conmoción irreversible en el proceso de trabajo y se franqueó un umbral en las relaciones de producción. La máquina no ha hecho más que llevar al extremo la escisión entre el trabajador y los medios de producción y la escisión del trabajador consigo mismo. Los lazos de dependencia que atan el obrero al capital se han vuelto, como las máquinas mismas, férreos.

Toda máquina –asegura Marx– está compuesta de tres elementos: un mecanismo motor, un mecanismo de transmisión y una máquina herramienta.[77] De esta última arranca la revolución industrial. Es ella la que puede efectuar simultáneamente un gran número de operaciones que antes efectuaba el obrero con herramientas análogas. Este gran número de operaciones simultáneas es el que disuelve las barreras orgánicas que representaba el obrero manufacturero. Una vez logrado esto, el volumen de la máquina herramienta determina la naturaleza y la dimensión del mecanismo motor que históricamente ha tenido como fuerza motriz la fuerza animal, la fuerza natural –como el viento–, la fuerza mecánica o incluso la fuerza humana. "La máquina de la que arranca la revolución industrial reemplaza al obrero que manipula una herramienta única por un mecanismo que opera simultáneamente con una masa de herramientas iguales o similares a aquella y que es movido por una fuerza motriz única, sea cual fuere la fuente de ésta."[78] De instrumentos del organismo humano, las herramientas pasan a pertenecer a un aparato mecánico; sólo entonces la máquina motriz quedó completa-

[77] *Ibid.*, p. 453. (*MEW*, 23, 393).

[78] *Ibid.*, p. 457. (*MEW*, 23, 396).

mente independizada de la fuerza humana, y tanto ella como el mecanismo de transmisión pudieron comenzar a crecer hasta alcanzar la estatura de monstruos. La introducción de la máquina convirtió en fábrica al antiguo taller. Esta introducción en la fábrica puede adoptar dos modalidades: la cooperación de muchas máquinas similares que comparten un único mecanismo motor, o bien un sistema de máquinas propiamente dicho, en cuyo caso la máquina funciona vinculada a otra que le sigue en la elaboración del producto. La diferencia entre estas modalidades es que en la primera la división del trabajo está aún asociada al obrero, mientras que en el sistema de máquinas, especialmente cuando el mecanismo motor es también automático, el proceso de trabajo suprime por completo cualquier factor subjetivo. Este gran autómata acaba sometiendo por completo al obrero que le sirve. Entonces, el análisis del proceso de trabajo descansa únicamente en factores mecánicos que pueden estar a cargo del autómata y que no requieren ya de participación humana: "La industria maquinizada reviste su figura más desarrollada."[79]

La introducción de las máquinas en un ramo industrial tiene efectos multiplicadores y enteramente destructivos para el trabajo tradicional. Trastocar el modo de producir en un ramo industrial significa trastocarlo en todos los procesos de trabajo que le son próximos, sea porque el primer ramo demanda más materia prima, sea porque el número de productos terminados obliga a otras industrias a revolucionarse. La construcción de las primeras máquinas supuso la participación de artesanos mecánicos heredados de la manufactura, pero una vez que las máquinas fueron capaces a

---

79 *Ibid.*, p. 464. (*MEW*, 23, 402).

su vez de producir máquinas, aquella manufactura artesanal también fue suprimida. En la industria, la organización del proceso es totalmente objetiva y obedece a las exigencias del autómata. El obrero individual ya no puede hacer nada; sólo el obrero colectivo, socializado, puede prestar vida a un sistema de máquinas. El carácter social cooperativo del trabajo le es impuesto por necesidades puramente técnicas y esa relación entre obreros, relación originalmente social, queda oculta tras su fachada técnica.

A pesar de su aspecto imponente, la industria mecanizada no es más que otro medio (lo mismo que la cooperación y la manufactura) de producir plusvalor relativo. Cada máquina y el conjunto de ellas representan una enorme cantidad de trabajo pretérito, pero ninguna de ellas crea valor por sí misma, pues la sustancia del valor es el trabajo. El valor pretérito que ellas contienen se transfiere sin duda al producto, pero lo hace en fragmentos a medida que su desgaste obliga a su reemplazo. Para que ese valor se conserve y se cree nuevo valor es indispensable el trabajo vivo. La mercancía que resulta de la producción mecanizada incluye pues dos partes: el valor que cuesta el trabajo vivo y el fragmento de valor contenido en la maquinaria. A pesar de esto, el incremento en la productividad provocado por las máquinas hace que cada mercancía individual reduzca su valor absoluto, pues contiene individualmente menos tiempo de trabajo para su elaboración. Es por eso que la decisión que guía al capitalista para la introducción de maquinaria en el proceso productivo no es ¿cuál es el valor de la máquina?, sino ¿qué tanto trabajo humano y por ende qué valor puede sustituir la máquina? Si el valor de la máquina es mayor que el valor del tiempo de trabajo que puede sustituir, entonces la máquina no entrará en la producción. Es por eso que en los países en los que el valor

de la fuerza de trabajo es muy bajo por sus condiciones de vida, la producción sigue dependiendo de la actividad humana, frecuentemente de aquellas fuerzas de trabajo que resultan más baratas: mujeres y niños, aunque esto suponga dedicarlos a las tareas más infamantes y degradantes.

Desde el punto de vista de la teoría social, lo fundamental de la introducción de la máquina en la fábrica no es el imponente desarrollo tecnológico y científico, sino las transformaciones que ello ha producido en el proceso de trabajo y, en consecuencia, en el obrero individual y sobre la clase obrera en su conjunto. La primera de esas transformaciones es que al prescindir de la fuerza muscular, la máquina permitió –y el capitalista exigió– el ingreso masivo del trabajo femenil e infantil en la producción. Toda la familia obrera se vio incrustada en la producción de plusvalor. El valor de la fuerza de trabajo masculina disminuyó no solamente por la competencia que le hacían sus próximos, sino porque ese valor se distribuyó entre la familia entera: "[...] la maquinaria desde un primer momento amplía, además del *material humano de explotación*, o sea el campo de explotación propiamente dicha del capital, *el grado de dicha explotación*".[80] No es posible explicar la disolución de los vínculos familiares y la degradación en la que pueden caer algunos miembros de la familia obrera sin el incremento del trabajo femenil e infantil. La incorporación masiva de mujeres y niños posibilitada por la máquina "quebró en definitiva la resistencia que el obrero oponía al capital en el periodo manufacturero".[81]

Si la máquina puede ser potencialmente un alivio a las fatigas humanas, en su uso capitalista se convirtió en un nuevo

---

80 *Ibid.*, p. 482. (*MEW*, 23, 417).

81 *Ibid.*, p. 490. (*MEW*, 23, 424).

tormento. Pronto impuso sus condiciones en el proceso de trabajo: un *perpetuum mobile* industrial. La máquina exige pues atención obrera permanente. Por esta acción incesante, ella se convirtió en el acicate más poderoso para prolongar la jornada laboral más allá de cualquier límite natural. Es del interés del capitalista que el desgaste natural de la máquina como instrumento mecánico se efectúe antes de que llegue su desgaste *moral* (es decir que máquinas más eficientes la sustituyan). El uso intensivo de la máquina permite además que se valoricen más rápidamente otros elementos del capital constante como edificios o instalaciones e impide que la máquina se erosione por la falta de uso; de ahí que el capital se horrorice ante una máquina inactiva: "¡Figúrese usted! Volver inútil, aunque no sea más que por un instante tal capital [...] ¡Es una atrocidad! [...] que ninguno de nuestros hombres abandone la máquina jamás".[82] Adicionalmente, la elevación de la productividad del trabajo provocada por las máquinas hace inútil la presencia de muchos trabajadores, que son echados a la calle a formar una población obrera superflua, que a su vez provoca una mayor explotación de los obreros que permanecen: "De ahí la paradoja económica de que el medio más poderoso para reducir el tiempo de trabajo se trastrueque en el medio más infalible para transformar todo el tiempo vital del obrero y de familia en tiempo de trabajo disponible para la valorización del capital."[83] La introducción de las máquinas en el proceso de trabajo completa la subsunción real del trabajador al capital y al autómata. La sencillez de las operaciones reduce las habilidades necesarias del trabajador: por su automatismo obliga a que

[82] *Ibid.*, p. 494. (*MEW*, 23, 428).

[83] *Ibid.*, p. 497. (*MEW*, 23, 430).

el cuerpo y la mente se disciplinen a las demandas del autómata; por su regularidad, hace que esas operaciones elementales y monótonas ocupen la mayor parte de la vida productiva del obrero. Desprovisto de cualquier destreza específica, incapaz de producir nada como obrero aislado, el trabajador no puede sino ofrecerse en el mercado en su indefensión para convertirse en simple apéndice. Las cadenas que lo atan al capital son invisibles, pero no podrían ser más sólidas:

> En la manufactura y el artesanado el trabajador se sirve de la herramienta; en la fábrica, él sirve a la máquina. Ahí, el movimiento del trabajo parte de él; aquí es él quien debe seguir el movimiento de éste. En la manufactura los obreros son miembros de un organismo vivo. En la fábrica existe un mecanismo inanimado independiente de ellos, al que son incorporados como apéndices vivientes.[84]

Como medio de producción capitalista la máquina es un competidor del propio obrero en varios sentidos: uno, para éste, el capital constante como máquina se reproduce primero como no-propiedad y luego como empobrecimiento. Luego, por un lado satura el mercado de trabajo debido al número de obreros que desplaza y posibilita así que la fuerza de trabajo acepte venderse por debajo de su valor. Por el otro, el empuje del maquinismo es irresistible y uno tras otro los ramos artesanales que han sobrevivido se extinguen: "El medio de trabajo asesina al trabajador" –escribe Marx.[85] Finalmente, cada vez que los últimos gremios

---

84 *Ibid.*, p. 515. (*MEW*, 23, 445).

85 *Ibid.*, p. 526. (*MEW*, 23, 455).

artesanos ofrecían resistencia al capital, éste se apresuraba a crear una máquina que arrebataba la herramienta de las manos del rebelde; el maquinismo intensifica de este modo la sumisión y la obediencia, pues demuestra al trabajador que puede sustituirlo con un autómata: "Cuando el capital pone la ciencia a su servicio, impone siempre docilidad a la rebelde mano del trabajo."[86] Más que nunca, el resultado de la colaboración en gran escala del trabajo colectivo se torna contra éste. Todas las facultades del trabajo se proyectan fantasmalmente como facultades del capital: "Así como en la religión el hombre está dominado por las obras de su propio cerebro, en la producción capitalista lo está por las obras de su propia mano."[87]

No debe pues sorprender que históricamente, las primeras revueltas obreras fueran dirigidas contra las máquinas en el momento en que estas ingresaban en la fábrica: "Se requirió tiempo y experiencia antes que el obrero distinguiera entre la máquina y su empleo capitalista, aprendiendo así a transferir sus ataques, antes dirigidos contra el mismo medio material de producción, a la forma social de explotación de dicho medio."[88] El movimiento obrero organizado no fue una respuesta inmediata a las transformaciones provocadas por la revolución industrial; tiempo y experiencia fueron necesarios para que las organizaciones de clase ofrecieran una respuesta coherente al maquinismo y sus consecuencias. La contradicción principal que surge del empleo de máquinas consiste en aumentar la plusvalía relativa en manos del capitalista y por tanto su riqueza en bienes materiales: "una parte mayor del

---

86 Ure, citado por Marx, *Ibid.*, p. 531. (*MEW*, 23, 460).

87 *Ibid.*, p. 771. (*MEW*, 23, 649).

88 *Ibid.*, p. 542. (*MEW*, 23, 468).

producto social se transforma así en plusproducto, y una parte mayor de éste se reproduce bajo formas refinadas y diversificadas. En otras palabras, aumenta el lujo".[89] Pero esa producción de lujo se concentra en manos de la clase poseedora y sus dependientes, mientras que esos refinamientos están cada vez más distantes de quien los produjo.

Plusvalía y clases sociales

La plusvalía, en sus modalidades absoluta y relativa, es a los ojos de Marx, la relación social más importante del modo de producción capitalista. Es verdad que ella se presenta como una diferencia cuantitativa entre el nuevo valor agregado por el trabajo vivo en una jornada laboral por encima de los medios de consumo necesarios a la reproducción de la fuerza de trabajo. Pero sería un error reducir la plusvalía a su aspecto cuantitativo. La plusvalía es, esencialmente, la forma que adopta la extracción y la distribución del plustrabajo en el régimen del capital. Y esta *forma* denota las relaciones sociales, tanto en el proceso de trabajo, como gradualmente su extensión fuera de la fábrica. Ante todo, porque el proceso de producción es organizado con el fin de reducir la parte proporcional que corresponde al valor de la fuerza de trabajo respecto a la parte de trabajo impago que corresponde al capitalista. Por ello, el proceso de trabajo debe adoptar constantemente diferentes estrategias que involucran su forma y su intensidad, alterando simultáneamente a todos los agentes concernientes. Marx lo llama proceso de *subsunción real* porque altera en su provecho

89 *Idem.*

al trabajador y luego a toda la familia obrera, que no pueden sino ofrecer una resistencia constante. Al interior mismo del proceso, las relaciones de producción se transforman de manera incesante siguiendo la dinámica interna del capital en busca del plusvalor y la resistencia obrera a la subsunción real. Por eso puede decirse que la plusvalía es también la lucha de clases inscrita en la producción.

Varias consecuencias se siguen de ello: primero, *el capital no es una simple masa de medios de producción, ni una masa de dinero. El capital es una serie de relaciones sociales cambiantes que se transforman a medida que se modifican las formas de extorsión de la plusvalía.* El capital no existe sin el plusvalor, pero el plusvalor, como toda relación, no es inmutable: proviene sin duda de la revolución industrial ininterrumpida, pero no depende únicamente de este polo, pues alterando la subsunción del trabajo debe enfrentar igualmente la resistencia y la lucha de la clase obrera. En segundo lugar, en todas sus mutaciones, esta relación particular que es la plusvalía está sometida a la ley del valor. Es la ley del valor la que permite explicar la regla por la cual se intercambian fuerza de trabajo y dinero convertido en ese momento en capital. Dicho de otro modo, el análisis de la plusvalía absoluta y relativa es simultáneamente la demostración científica de la validez de la *Ley del valor*, de la *Teoría del valor-trabajo.* Es porque la *Forma valor* (que de acuerdo con Marx adoptan los productos del trabajo) y la *Ley del valor* (que determina las relaciones de intercambio de las mercancías) se han mostrado como el fundamento de todas las relaciones sociales capitalistas. El que al final del proceso productivo exista más valor que al inicio no contradice sino que, por el contrario, da pruebas de la validez de la ley del valor, pues sólo por la extracción de plusvalor resultan inteligibles las transformaciones de esas relaciones sociales en el proceso de trabajo y en

el plano social en su conjunto. Finalmente, la extracción de plusvalor mantiene y profundiza la escisión entre el obrero y los medios de producción no sólo porque la adquisición de los medios requiere de masas cada vez mayores de dinero, sino porque la sencillez del trabajo obrero establece gradualmente una separación entre trabajo puramente manual y diversas formas de trabajo intelectual, condenando a aquel trabajo a un rol eternamente subordinado. Ya no es un accidente que se enfrenten en el mercado el capital y el trabajo porque ambos son producidos y profundizados *como extremos* en la relación que posibilita la extracción del plusvalor.

Esto último es especialmente relevante para definir a la clase obrera. Las mutaciones en la forma de extracción del plusvalor son a su vez alteraciones en el proceso de trabajo y, por consecuencia, modificaciones de la clase obrera que depende del capital. La definición de la clase obrera no puede ser entonces más que la unidad que resulta de dichas modificaciones. Dicho en otros términos: la clase obrera no está dada de una vez y para siempre, pues ella surge en cada momento como resultado de ese proceso que produce el plusvalor. La clase obrera no puede ser definida como una clase independiente de su transformación histórica: el proletariado *en sí*, como una entidad fija, no existe. No existe una definición puramente *sociológica* o *económica* de la clase obrera porque las mutaciones en la forma de extracción de la plusvalía impiden una clase trabajadora siempre idéntica a sí misma, y más bien provocan una tendencia hacia la proletarización que alcanza en diversos momentos, a diferentes grupos sociales. En particular, la clase obrera se determina básicamente en dos dominios: en el desarrollo de la división social del trabajo en la producción y luego, en las formas en que socialmente se reproduce en tanto que fuerza de trabajo (en el consumo,

en la educación, la salud o la habitación). Si se la juzga por su nivel de vida, por su educación, sus hábitos de consumo y de recreo, en suma por variables *sociológicas*, el obrero y su familia no pueden sino ser consecuencia de esas transformaciones. A lo cual hay que agregar desde luego los resultados de su propia resistencia. Por eso, aunque la suerte del obrero mejore, su posición en la producción seguirá siendo la misma: aquel que aporta el plustrabajo en beneficio de otros. Es por eso correcto afirmar que la clase trabajadora es a la vez una premisa para la extracción de la plusvalía y un resultado de esta misma producción de plusvalía.

Lo mismo vale para la clase poseedora de los medios de producción. La extracción del plusvalor determina desde luego la cantidad de plustrabajo que esa clase puede distribuir entre sí misma y sus dependientes: el capital comercial y el capital financiero. Las diferentes fracciones del capital concurren necesariamente en la distribución del plusvalor que es producido en la sociedad. Pero la clase capitalista tampoco es una unidad permanente. La multiplicación de la riqueza es el índice de la extensión que pueden tener los dependientes del consumo burgués. Pero en el caso de la burguesía su definición obliga igualmente a considerar su relación con el Estado como forma de dominación política. El Estado puede participar sólo de manera marginal en la producción, pero sin duda lo hace de manera permanente en la organización, gestión y control de la reproducción del capital. Es por eso que las diferentes fracciones de la clase poseedora se unifican en torno a la gestión del Estado (lo que integra en aquella a la llamada clase *política*).

En breve: el núcleo del análisis de Marx no consiste en la parte cuantitativa, *económica* del plusvalor, sino en las altera-

ciones y reagrupamientos que la producción y distribución de ese plusvalor impone a ambas clases sociales: obreros y capitalistas. Estas dos clases no son pues sino resultado tendencial del proceso, de la relación que las separa, pero que también las unifica. Ninguna de las dos clases tiene una existencia separable del proceso que las determina. No hay pues proletariado en sí, ni burguesía en sí, sino únicamente un proceso objetivo e incesante por el cual resultan dos extremos, dos grupos sociales separados y enfrentados en relaciones antagónicas. Y es por eso que la teoría de Marx no se reduce a una doctrina simplemente económica, sino que es una teoría del surgimiento y desarrollo de las relaciones conflictivas entre las clases que constituyen las sociedades capitalistas contemporáneas.

El salario

La plusvalía no es algo que surja naturalmente como un atributo del capital, ni es un derecho que, por su propiedad de los medios de producción, el capitalista pudiera reclamar: la plusvalía es plustrabajo de una clase apropiado por otra clase diferente. Es pues producto de una relación entre individuos y entre clases. Pero no es así como en la apariencia se presenta el intercambio entre capital y trabajo. En la superficie el capital entrega dinero y el trabajador entrega tiempo de trabajo y se pretende que éste es un intercambio de equivalentes. La forma monetaria del salario participa entonces en un doble ocultamiento de las relaciones sociales. En primer lugar porque en el mercado, el salario suele ser erróneamente presentado como el "valor del trabajo". No puede ser así, porque si el poseedor de dinero pagara todo el trabajo que recibe, no habría trabajo impago que apropiarse, no ha-

bría plusvalía y no habría acumulación. Es para disolver esta apariencia que Marx ha creado la categoría de *fuerza de trabajo.* Lo que el poseedor de dinero paga no es el valor del trabajo, sino el valor de la fuerza de trabajo, de la capacidad de trabajo, y lo que aprovecha es que entre el valor de la fuerza de trabajo que él paga y el valor que esa fuerza de trabajo entrega en una jornada de trabajo, puede existir una diferencia que le pertenece. En segundo lugar, porque el dinero que el obrero recibe como salario no es sino la realización monetaria de las mercancías que él mismo ha producido en un momento anterior. Pero la transformación de su producto en mercancías y luego en dinero impide que el obrero pueda hacer la conexión directa entre su trabajo pretérito y el dinero que recibe, que no es más que la conversión monetaria de las mercancías producidas por ese mismo trabajo.

Este efecto de ocultamiento permite que el salario contribuya a la extracción de plusvalía relativa. Marx examina dos modalidades: el salario por tiempo (capítulo XVIII) y el pago a destajo (capítulo XIX). Ambos ofrecen algunas alternativas al capitalista: por ejemplo, el salario por tiempo, cuando se establece por periodos menores a un día laboral permite abaratar la fuerza de trabajo, porque hace posible prolongar la jornada con las *horas extras* (que jamás son pagadas por el trabajo que entregan), o bien, permite que el trabajador venda su fuerza de trabajo por menos del valor de su subsistencia por día. El pago por tiempo encubre el vínculo que el salario debe tener con el valor de la reproducción de la fuerza de trabajo. El pago por destajo por su parte tiene la ventaja capitalista de que es el propio obrero el que se impone una mayor intensidad de trabajo (incluyendo muchas veces a su familia) y descarga al capitalista de la tarea de la vigilancia de la intensidad y de la calidad del trabajo. En el

pago a destajo, el obrero se vigila a sí mismo y si no alcanza la calidad esperada en su trabajo, o bien se aplican reducciones o bien simplemente la mercancía no se compra. Desde este punto de vista del ocultamiento, el pago a destajo del que Marx afirma "que es la forma del salario más adecuada al modo de producción capitalista"[90] tiene como desventaja el que si el obrero encuentra en el mercado la mercancía que ha producido puede comparar fácilmente la diferencia entre lo que ha recibido por el producto terminado y el precio de la mercancía. El salario a destajo puede dejar ver la relación entre trabajo pago y trabajo impago. Pero lo fundamental es que en ambas formas de salario la conversión de los productos del trabajo en mercancías y luego en dinero que pertenece al capitalista hace que se pierda el vínculo entre el valor de su fuerza de trabajo y el valor que ésta ha entregado realmente. Resulta imposible, aun para el capitalista, reconocer que en cada una de las mercancías coexisten el trabajo pago y el trabajo impago. Sin embargo, debido al encubrimiento, al final el obrero se retira con su salario y el capitalista con su mercancía; se encontrarán nuevamente pero ahora el obrero será comprador y el capitalista vendedor. Este último intercambiará su mercancía por un valor que incluye el plustrabajo, que no le ha costado nada. Habrá lanzado un nuevo valor al mercado sin violentar para nada el intercambio de equivalentes, pero como no puede reconocer su origen, el plusvalor aparece como de la nada, como algo espontáneo de la mercancía. De este modo, el dinero y la mercancía inician una vida que parece propia y el origen del plusvalor se ha vuelto un enigma para los participantes.

90 *Ibid.*, p. 678. (*MEW*, 23, 580).

Hasta ahora, Marx ha examinado el proceso de producción en un único ciclo que se inicia con dinero que se transforma en mercancía y concluye con dinero incrementado: D-M-ΔD. Lo ha hecho así por motivos puramente analíticos, porque es evidente que el régimen capitalista, como cualquier otra sociedad, debe crear simultáneamente a las condiciones de producción, las premisas de su reproducción futura: "Todo proceso de producción es al propio tiempo proceso de reproducción."[91] A esta repetición que asegura su continuidad en el tiempo, Marx la llama *proceso de acumulación.* Desde el punto de vista del capital la reproducción consiste en que al final del proceso reaparezca el valor adelantado por el capitalista, más el incremento por el cual ese capital se ha valorizado a sí mismo. A este incremento Marx lo llama *rédito.*

A fin de examinar el caso más simple, supongamos que el capitalista utiliza todo el plusvalor que se apropia para su consumo personal. El ciclo siguiente de producción se inicia pues en las mismas condiciones que el anterior. Aunque son las mismas condiciones, la repetición misma introduce consecuencias importantes. La primera es que durante el proceso de producción el obrero ha transferido al producto esa parte del valor que sirve para renovar el proceso mismo: materias primas, medios de producción (parte que Marx llama *capital constante*) y el valor que se resuelve en sus propios medios de subsistencia (la parte de salarios que se llama *capital variable*).[92] A la proporción que existe entre capital constante

---

[91] *Ibid.*, p. 695.(*MEW*, 23, 591).

[92] "El capital variable no es más que una forma histórica particular bajo la que se manifiesta el fondo de medios de subsistencia que el trabajador requiere en todos los sistemas de pro-

y capital variable, Marx la llama *composición orgánica del capital*, categoría que será útil un poco más adelante. Puesto que el capitalista reinicia el proceso cuando las mercancías han sido vendidas y posee nuevamente dinero, resulta que en el segundo ciclo el dinero que el capitalista entrega no tiene otro origen que el trabajo pretérito contenido en la mercancía vendida. Naturalmente, el obrero ya no percibe ese vínculo pues es *otro dinero* que el que ha recibido como salario. En segundo lugar, aun si se admite que el primer ciclo inició con dinero propiedad del capitalista, la repetición de los ciclos hace que cada vez más el capital que inicia los ciclos sucesivos provenga del nuevo dinero resultante de las valorizaciones, de manera que al cabo de unos cuantos ciclos, todo el capital original del capitalista ha sido consumido en el proceso y por tanto el capital que sigue fluyendo proviene por completo del trabajo agregado por los obreros. "Ni un átomo de valor perteneciente a su antiguo capital sigue existiendo."[93] Transcurrido un cierto número de ciclos *todo el capital es obra del trabajador* pues todo él es *plusvalor capitalizado* o *capital acumulado*. Si en un primer momento los elementos de la producción (materias primas, medios de producción) que empleaban al trabajo parecían provenir de otra fuente de acumulación, en cambio ahora no son más que trabajo objetivado, elementos del trabajo propio. Para Marx resulta muy importante mostrar que, después de los ciclos reproductivos, todo el capital proviene del trabajo, porque la ideología burguesa usa el capital original adelantado para justificar y poner en armonía la apropiación del

ducción social". K. Marx, *Ibid.*, p. 697. (*MEW*, 23, 593).

93 *Ibid.*, p. 700. (*MEW*, 23, 595).

trabajo no pagado con las leyes universales de la propiedad que esa misma sociedad ha proclamado.

Si el capital original ha desaparecido, en cambio sí hay algo que se ha reproducido y profundizado: las condiciones que han hecho posible el proceso mismo, los dos extremos: el poseedor de dinero y el que sólo posee su propia fuerza de trabajo. El capitalista sale del ciclo con dinero (aunque no sea aquel dinero que fue suyo); el obrero sale del ciclo tal como entró en él: "como antes de ingresar al proceso su propio trabajo se le había hecho ajeno, pues se ha incorporado al capital, dicho trabajo se le objetiva constantemente durante el proceso, en producto ajeno".[94] Al final del ciclo el obrero no ha recibido más que el valor necesario para reproducir su capacidad de trabajo, pero el capital ha salido incrementado y listo, si es necesario, para absorber nuevas fuerzas de trabajo. Esta constante perpetuación del obrero disponible como fuerza de trabajo y nada más, es la condición *sine qua non* de la producción capitalista.

Para Marx entonces lo más relevante no es la acumulación dineraria de nuevo capital, sino la reproducción de la relación social de dependencia que asegura que siempre habrá, por un lado, fuerza de trabajo disponible, esto es, el obrero libre; y por el otro, dinero susceptible de convertirse en capital. Aun la reproducción simple muestra que el signo esencial del régimen capitalista es la brecha del trabajador respecto a sus medios de producción. Esto se percibe si seguimos al obrero en las dos formas de su consumo. En efecto, en tanto que obrero, en el proceso productivo él consume materia prima, medios de producción y su propia capacidad de trabajo, todo ello para reproducir y aun aumentar el capital adelantado: es un consu-

[94] *Ibid.*, p. 701. (*MEW*, 23, 595-596).

mo productivo. Pero en tanto que individuo él consume esos mismos productos como medios de subsistencia necesarios para renovar su capacidad de trabajar. Ahora bien, puesto que estos últimos están incluidos en el consumo productivo como una de sus partes, resulta que su consumo individual no es sino un elemento más de la reproducción del capital. Toda su vida,[95] incluido su consumo, forma parte de la reproducción del capital. El hecho de que como individuo disfrute de este consumo en provecho de sí mismo no cambia en nada el asunto; "de la misma suerte que el consumo de la bestia de carga no deja de ser un elemento necesario del proceso de producción porque el animal disfrute lo que se come". Observado desde el punto de vista de la reproducción, cada obrero individual y la clase obrera en su conjunto sólo son un accesorio del capital. Pueden gozar de su independencia fuera de la fábrica, pero las condiciones están dadas para que no abandonen nunca su puesto y reaparezcan con el grado de destreza, educación y salud que les es requerido: "El esclavo romano estaba sujeto por cadenas a su propietario; el asalariado lo está por hilos invisibles."[96] ¿De qué sirven los lamentos ante la gélida necesidad lógica? –escribe Marx. Desde luego, la suerte del obrero puede mejorar, puede elevar su nivel de vida y hasta obtener bienes importantes pero nunca, salvo por un accidente individual, podrá tener los medios que le permitan evadirse, él y su descendencia, del mercado de trabajo: "El proceso capitalista de producción [...] no sólo produce mercancías, sino que produce y reproduce *la relación capitalista misma*: por un lado el capitalista y por el otro el asalariado."[97]

---

95 *Ibid*., p. 704. (*MEW*, 23, 597).

96 *Ibid*., p. 706. (*MEW*, 23, 598-599).

97 *Ibid*., p. 712. (*MEW*, 23, 604).

El supuesto del que partía la *reproducción simple* (que el capitalista utiliza todo el plusvalor para su consumo personal) no es desde luego el proceso normal de acumulación. Lo usual es que una parte del plusvalor se sume al capital existente y por lo tanto que el proceso posterior se inicie en una escala mayor: es lo que Marx llama *acumulación ampliada.* De este plusvalor que se transforma en capital una fracción debe convertirse en capital constante: nuevas materias primas y medios de producción para el proceso de trabajo ampliado; y otra fracción debe convertirse en capital variable, es decir en salarios para los nuevos obreros que habrán de ser reclutados.

La reproducción en escala ampliada tiene consecuencias más notables. A medida que los ciclos se siguen unos a otros, es el plusvalor el que sustituye por completo al capital original adelantado y es él quien habrá de succionar trabajo ajeno: "La propiedad del trabajo pretérito impago se manifiesta ahora como la única condición en que se funda la apropiación actual del trabajo vivo impago, en escala siempre creciente."[98] El intercambio de equivalentes entre el capital y el trabajo es ahora una mera apariencia, porque la parte que el capital intercambia por fuerza de trabajo es en realidad obra de ésta misma, que tendrá que reintegrarla nuevamente, con el agregado de un nuevo excedente. Aquí, las leyes de producción mercantil se trastruecan en leyes de apropiación capitalista.[99] Originalmente el derecho de propiedad aparecía fundado en el trabajo propio; por eso el capitalista reclamaba lo que co-

98 *Ibid*., p. 721. (*MEW*, 23, 609).

99 *Idem*. (*MEW*, 23, 609).

respondía a su capital adelantado. Pero esto es ahora una apariencia que surge por la conversión del trabajo en mercancía y luego en dinero, lo que borra por completo las huellas de su origen: "La propiedad aparece ahora, de parte del capitalista como el derecho de apropiarse de trabajo ajeno impago o de su producto; y para el obrero como la imposibilidad de apropiarse de su propio producto."[100]

La acumulación ampliada que convierte una parte del plustrabajo en capital hace que éste "no sea una magnitud fija sino una parte elástica de la riqueza social, una parte que fluctúa constantemente con la división del plusvalor en rédito y pluscapital".[101] Autovalorización del capital significa que éste se incorpora como trabajo pretérito todas las fuerzas productivas sociales del trabajo y siempre está dispuesto a absorber el nuevo plusvalor que surge del último proceso de producción llevado a cabo. Provoca la ilusión de que el capitalista debe ser el propietario de todo ese plustrabajo porque incluye el trabajo pretérito, mientras que en realidad su capital adelantado ha desaparecido por completo reemplazado por trabajo impago. Para el obrero, en cambio, su trabajo pretérito se aleja de él convertido en mercancía y luego en dinero, dinero que, con el rostro lavado, como si fuera una fuerza externa ajena bajo la forma de capital, le es devuelto para pagar su reproducción.

Ley general de la acumulación capitalista

Desde el inicio, Marx se ha propuesto examinar las leyes básicas internas que impulsan como *dinamis* propia al régimen del

[100] *Idem.* (*MEW*, 23, 610).

[101] *Idem.* (*MEW*, 23, 609).

capital. La reproducción ampliada permite ahora formularse la cuestión ¿hacia dónde se dirige la acumulación capitalista? Para Marx, la ley de la acumulación capitalista no es más que el futuro tendencial de la relación que liga el capital y el trabajo. La *ley general de la acumulación capitalista* es aquella que vincula el enorme desarrollo de las fuerzas productivas con la suerte de la clase obrera, la gigantesca concentración de capital con el tendencial desempleo y pauperización de una parte de la clase proletaria. Marx lo hace examinando dos escenarios: el primero es aquél en el que aumenta la demanda de fuerza de trabajo, sin que se modifique la composición orgánica del capital (es decir el plusvalor se distribuye en la misma proporción ya existente entre materias primas y medios de producción por una parte y salarios por la otra). Es el escenario más favorable a la clase trabajadora. A medida que el plusvalor acumula masas más grandes de capital la parte destinada a salarios crece simultáneamente, y la suerte de los obreros mejora, pues los salarios se elevan. Esto se traduce, o bien en un aumento de los salarios de los obreros ya explotados, o bien en el aumento del número de obreros si se mantiene constante el nivel de los salarios. Sin embargo, este incremento del capital variable no puede presentarse sino dentro de los límites que permite la extracción del plusvalor, y estos límites son de dos tipos: uno, es que siempre haya disponible una masa de individuos que estén obligados a vender su fuerza de trabajo. *La verdadera riqueza de la clase capitalista no está ni en los medios de producción, ni en los bienes que ya posee, sino en la permanente dependencia de la clase productora la cual asegura la continuidad de aquellas posesiones*: "El trabajo de los pobres es la mina de los ricos."[102] Según

[102] Bellers, citado por K. Marx, t. I, vol.3, *op. cit.*, p. 762. (*MEW*, 23, 642).

Marx, la pobreza y la subordinación de un fragmento de la sociedad es una premisa estructural del régimen del capital: "Los que se ganan la vida con su trabajo diario [...] no tienen nada que los acicatee para ser serviciales salvo sus necesidades, que es prudente mitigar pero que sería insensato curar."[103] El límite del estado de bienestar para la clase trabajadora es su dependencia inquebrantable: "De lo que hemos visto hasta ahora, se desprende que en una nación libre, donde no se permite tener esclavos, la riqueza más segura consiste en una multitud de pobres laboriosos."[104]

El aumento de la parte del capital invertido en salarios tiene un segundo límite que consiste en que no debe poner en riesgo el motor de la acumulación: la obtención de plusvalor. Como se ha visto, la tasa de plusvalor está en relación directa con el valor que se destina a la reproducción de la fuerza de trabajo, de manera que si este último aumenta, o bien debe estar compensado con un mayor volumen de trabajo impago, o bien si el aguijón del plusvalor se embota y la acumulación decrece, la demanda de trabajo decrece a su vez y, por lo tanto, el valor del trabajo desciende hasta hacerse nuevamente compatible con las necesidades de valorización del capital. Esto tiene una gran importancia para Marx porque establece que *no es el aumento o decrecimiento de la clase obrera lo que puede poner un límite a la acumulación de capital. Justo a la inversa: es la acumulación del capital la que determina cuál es la cantidad de fuerza de trabajo explotable.* Si la acumulación crece, la masa explotable debe aumentar y hasta puede llegar a escasear; los salarios suben, pero si esto sucede hasta el punto de poner en

[103] Mandeville, B. de, citado por Marx, *Ibid.*, p. 763. (*MEW*, 23, 643).

[104] *Idem.*, (*MEW*, 23, 643).

riesgo la apropiación de trabajo impago, la acumulación se detiene, lo mismo que la demanda de trabajo y esa masa de trabajadores anteriormente explotable se vuelve inútil y se la arroja a los desechos: "La ley de la población capitalista sobre la que se funda la presunta 'Ley natural de la población' se reduce sencillamente a lo siguiente: la relación entre capital, acumulación y tasa de salario no es otra cosa sino la relación entre trabajo impago transformado en capital y el trabajo suplementario requerido para poner en movimiento el capital adicional."[105]

El segundo escenario deja atrás la hipótesis de que el plusvalor se invierte en la misma proporción del acumulado entre la parte constante y la parte variable. En realidad, la autovalorización del capital, que descansa sobre todo en un aumento de la productividad del trabajo, se traduce en un incremento proporcionalmente mayor en la masa de medios de producción que en la masa destinada a salarios. Recuérdese que Marx llama a esta proporción *composición orgánica* del capital. El resultado es entonces que el capital constante se incrementa de manera exponencial y, por lo tanto, una gran masa de capital emplea una menor cantidad de fuerza de trabajo. Este proceso afecta directamente al número de trabajadores incluidos en la producción y se presenta primero como acumulación y luego como concentración del capital. En efecto, en el régimen del capital, el primer supuesto es que la producción en gran escala se logra bajo la premisa de la propiedad privada de los medios de producción, es decir, la acumulación de dinero bajo la forma de capital individual: "en la medida en que los medios sociales de producción y de subsistencia se

[105] *Ibid.*, p. 770. Párrafo contenido en la tercera edición. (*MEW*, 23, 649).

transforman en propiedad privada de capitalistas".[106] La acumulación de capital propicia de este modo una acumulación aún mayor pues permite aumentar de manera significativa la productividad del trabajo y por consiguiente la obtención de trabajo impago: "Con la acumulación del capital se desarrolla por ende el modo de producción específicamente capitalista y con el modo de producción específicamente capitalista la acumulación del capital."[107]

En este primer supuesto, el incremento de capital social se realiza a través del aumento de muchos capitales individuales. En esta expansión de los capitales individuales desempeña un papel relevante la división hereditaria del patrimonio que se realiza con frecuencia en las familias capitalistas. Pero este número creciente de capitales individuales debe concurrir al mercado donde compiten todos entre sí. De ahí que paralelamente al constante surgimiento de capitales individuales se presente una tendencia igualmente constante a la *concentración* de grandes masas de capital en unas cuantas manos: "Si el capital se dilata aquí, controlado por una mano, hasta convertirse en una gran masa es porque ahí lo pierden muchas manos. Se trata de la *concentración* propiamente dicha, a diferencia de la acumulación."[108] Un movimiento incesante de creación de capitales individuales se ve contrarrestado por grandes concentraciones de capital que desplazan a los pequeños, sea porque éstos no resisten a la competencia, sea porque el umbral de dinero necesario para participar en la producción se eleva considerablemente. Esta concentración va mucho más allá que la simple acumulación de capitales individuales y per-

---

[106] *Ibid.*, p. 776. (*MEW*, 23, 652).

[107] *Ibid.*, p. 777. (*MEW*, 23, 653).

[108] *Ibid.*, p. 778. (*MEW*, 23, 654).

mite una elevación sin precedentes en la concentración de la producción en pocas manos: los mecanismos más visibles son las sociedades por acciones, el crédito y en general el capital financiero. Se trata de una palanca muy poderosa que ha permitido el surgimiento de procesos industriales inalcanzables de otro modo: "El mundo todavía carecería de ferrocarriles si hubiera tenido que esperar hasta que la acumulación pusiera a algunos capitales singulares en condiciones de construir el ferrocarril."[109] En este nivel, la composición orgánica del capital se caracteriza por tener una parte gigantesca invertida en capital constante que moviliza fragmentos cada vez menores de capital variable. *En todos los casos el número de obreros decrece en proporción a los medios de producción con los que trabajan: una parte cada vez mayor de capital se convierte en medios de producción y una parte cada vez menor se transforma en fuerza de trabajo.*

La ley general de la acumulación capitalista consiste pues en que, si por un lado se presenta una acumulación acelerada seguida por una concentración aún mayor de capitales, por el otro, este proceso provoca que estos grandes capitales absorban un número cada vez menor de obreros, porque la demanda de trabajo no está asociada al capital total, sino sólo a aquella parte llamada variable que se convierte en salarios. En consecuencia, la acumulación y concentración del capital tiende a producir una población excedentaria de trabajadores, población superflua, inútil para los fines de la valorización del capital: "El incremento absoluto de la población obrera siempre es más rápido que el aumento del capital variable o que el de los medios que permiten ocupar a aquella."[110] *De*

[109] *Ibid.*, p. 780. (*MEW*, 23, 655).

[110] *Ibid.*, p. 784. (*MEW*, 23, 658).

manera que, independientemente del crecimiento demográfico de la población obrera, siempre habrá una población desocupada, excedentaria para el capital. Marx llama a esta población ejército industrial de reserva. Esa población "constituye un ejército industrial de reserva a disposición del capital, que le pertenece a éste tan absolutamente como si lo hubiera criado a sus expensas".[111] La ley general de la acumulación afirma entonces que el incremento acelerado del capital, que es producto del trabajo de la clase obrera, se convierte en la tendencia a que una parte de la población obrera resulte inútil para la misma acumulación y que, como clase, la clase obrera esté condenada a tener en su interior una masa de individuos excedentarios, desocupados, de manos paralizadas.

La producción capitalista no permite de ningún modo que el crecimiento natural de la población se erija como un obstáculo. En periodos de acumulación acelerada no puede esperar a que ese crecimiento poblacional le ofrezca la fuerza de trabajo que requiere: "para poder desenvolverse libremente, requiere de un ejército industrial de reserva que no dependa de esa barrera natural".[112] Y en épocas de desaceleración requiere de esa población excedentaria para que intimide a los obreros ocupados y les obligue a aceptar, o bien una intensificación creciente en el proceso de trabajo, o bien un descenso real en el valor de su fuerza de trabajo: "La condena de una parte de la clase obrera al ocio forzoso mediante el exceso de trabajo impuesto a la otra parte, se convierte en un medio de enriquecimiento del capitalista individual."[113] La apertura de nuevos ramos industriales, o la expansión de

---

111 *Ibid.*, p. 786. (*MEW*, 23, 661).

112 *Ibid.*, p. 790. (*MEW*, 23, 664).

113 *Ibid.*, p. 792. (*MEW*, 23, 665).

la industria debida al crédito, puede modificar temporalmente el mercado de trabajo, pero con frecuencia no llega a alterar la demanda de trabajo y, por lo tanto, los salarios. En síntesis, no entra en los planes del capital ninguna Justicia que alcance a toda población: prefiere mantener una masa de indigentes disponible, entregada a la beneficencia pública. Los movimientos generales del salario están regulados por la expansión y la contracción del ejército industrial de reserva que a su vez está determinado por la alternancia de periodos de aceleración y contracción del ciclo industrial. La oferta y la demanda de trabajo no dependen, pues, ni del crecimiento demográfico natural, ni de alguna estrategia que la clase obrera pudiera establecer por sí misma, sino de los ciclos de expansión y concentración de capital.[114]

La existencia del ejército industrial de reserva es consecuencia de la transformación constante de la composición orgánica del capital debida al impulso de la acumulación. Pero lo que originalmente fue una consecuencia, se ha convertido en una condición vital para la industria moderna. El ejército industrial de reserva es la forma más general de la dependencia de la clase obrera bajo el capital. Es el signo viviente de que el pleno empleo es una imposibilidad práctica del régimen capitalista. Dentro de este ejército de reserva, la clase obrera se distribuye en diversos rangos: una parte de ella es absorbida y luego expulsada de la producción, es la parte *fluctuante*; otra parte, sobre todo proveniente de la agricultura está en vías de incorporarse a la población manufacturera o industrial, es la parte *latente*; y otra parte, la más desamparada, cae

---

[114] El desempleo de la crisis actual muestra que la población trabajadora es un apéndice del capital, desdeñable apenas la acumulación se detenga. La ley general de la acumulación capitalista de Marx se cumple hoy puntualmente.

en el pauperismo, que incluye algunos individuos aptos para el trabajo pero también personas degradadas, incapacitadas para trabajar, esto es, mutilados, enfermos crónicos y otros; "El pauperismo constituye el hospicio de inválidos del ejército obrero activo y el peso muerto del ejército industrial de reserva."[115] El capitalismo está preñado de una serie de contradicciones que surgen de su propia naturaleza: la principal de ellas es el enorme desarrollo de las fuerzas productivas y la riqueza que esto genera contra la existencia de una población inútil para la producción, y a veces degradada, cuya principal aportación es atenazar en su sitio a los obreros explotados.

> A medida que aumenta el capital tiene que empeorar la situación del obrero, sea cual fuere su remuneración. La ley, finalmente, que mantiene un equilibrio constante entre la sobrepoblación relativa o ejército industrial de reserva, y el volumen e intensidad de la acumulación, encadena al obrero al capital con grilletes más firmes que las uñas con las que Hefesto aseguró a Prometeo a la roca.[116]

La acumulación de riqueza para unos es simultáneamente, acumulación de miseria, intensificación del trabajo, embrutecimiento, ignorancia y degradación social para otros.

La llamada acumulación originaria

Hasta ahora el proceso de producción del capital ha debido presuponer la existencia de dos polos: por un lado poseedores de

---

115 K. Marx, *El Capital*, t. I, vol. 3, pp. 803-804. (*MEW*, 23, 674).

116 *Ibid.*, p. 805. (*MEW*, 23, 675).

dinero susceptible de convertirse en capital, y por el otro una población que para vivir no dispone más que de su capacidad de trabajo. El capítulo XXIV del Tomo I de *El Capital* se dedica a reconstruir la génesis de ambos polos: es la llamada *acumulación originaria.* Su gran importancia radica en mostrar la génesis de la relación que hace posible la producción capitalista: la escisión del trabajador de sus medios de subsistencia mediante la disolución de las formas económicas tradicionales. La génesis histórica arrebata a las relaciones capitalistas de producción todo carácter de *naturales* y *eternas.* Es llamada *originaria* porque esa acumulación es en cierto modo la prehistoria del capital:

> Esta acumulación originaria desempeña en la economía política aproximadamente el mismo papel que el pecado original en la teología [...] en tiempos muy remotos había por un lado una élite diligente y ante todo ahorrativa, y por el otro una pandilla de vagos y holgazanes. Ocurrió así que los primeros acumularon riqueza y los últimos terminaron por no tener nada que vender excepto su pellejo.[117]

Esta ficción, que describe la acumulación originaria como un atesoramiento, oculta que en el fondo ella no es más que la constitución de una serie de relaciones entre tres términos: el productor directo, el no productor y los medios de producción. Es este aspecto lo que importa para la teoría de Marx: "La llamada acumulación originaria no es, por consiguiente, más que el proceso histórico de escisión entre el productor directo y los medios de producción."[118]

---

[117] *Ibid.*, p. 892. (*MEW*, 23, 741).

[118] *Ibid.*, p. 893. (*MEW*, 23, 742).

Esta escisión es la que singulariza este régimen productivo. La producción capitalista no descansa ni en la esclavitud de la antigüedad, ni en la dependencia forzada del siervo medieval, sino en el encuentro en el mercado de un trabajador libre y de un capitalista libre. La *acumulación originaria* es la génesis de la libertad de unos y otros. Debido a esta libertad, establecen un intercambio jurídico impecable de mercancías entre dos personas dotadas de derechos iguales. Para el capitalista, esa libertad consistió en liberarse de las estructuras aristocráticas del antiguo régimen y de las formas de renta de la tierra que era la manera en que los caballeros de la espada succionaban la riqueza social. Para la clase obrera esta liberación significó por una parte dejar atrás la tutela del señor feudal y las formas correspondientes de servidumbre, pero también liberarse de los obstáculos que interponían las corporaciones del trabajo y los gremios medievales. La contrapartida es que para estos últimos, la *liberación* estuvo acompañada de la disolución de los lazos que los unían a sus medios productivos, especialmente la tierra. El productor directo es ahora libre, lo desee o no; está obligado y no puede evitar ser libre. Como se ha visto, su dependencia ante el capital es completa pero invisible; la reproducción del capital habrá de profundizar esta dependencia, pero de ningún modo le otorga mayor visibilidad.

La clase capitalista obtuvo su libertad mediante las grandes revoluciones de los siglos XVII, XVIII y XIX. Para la clase de productores la liberación fue igualmente violenta pero los procedimientos tuvieron menos nobleza e incluyeron la rapiña, el robo, el sojuzgamiento y la conquista. Cada sociedad que ha instaurado las relaciones capitalistas ha tenido un itinerario propio en la acumulación originaria, pero en todos los casos ésta implica la expulsión de los productores de sus tierras y la expropiación privada de éstas. En Inglaterra que

es el caso que Marx estudia, esta expropiación incluyó tierras tradicionalmente comunales, tierras de antiguos señores feudales y la propiedad del mayor terrateniente de la época: la Iglesia. "La expoliación de los bienes eclesiásticos, la enajenación fraudulenta de las tierras fiscales, el robo de la propiedad comunal, la transformación usurpatoria, practicada con el terrorismo más despiadado de la propiedad feudal y clánica en propiedad privada moderna, fueron otros tantos *métodos idílicos* de la acumulación originaria."[119]

La población campesina desplazada fue arrojada en masa a las ciudades. Puesto que la conversión de estos campesinos en obreros industriales no podía ser inmediata ni sencilla, debieron crearse leyes represivas y sanguinarias que castigaran el vagabundaje al que habían sido arrojados involuntariamente. De este modo fueron entregados al trabajo manufacturero e industrial. Los ancestros de la clase obrera debieron ser sometidos a fuerza de cadenas y sangre: "La población rural expropiada por la violencia, expulsada de sus tierras y reducida al vagabundaje fue obligada a someterse, mediante una legislación terrorista y grotesca, y a fuerza de latigazos, hierros candentes y tormentos, a la disciplina que requería el sistema de trabajo asalariado."[120] Marx llama *disciplina* a esa enorme transformación en el uso del tiempo, del comportamiento gestual y corporal, en los hábitos de consumo y de vida, que era necesaria para construir los cuerpos dóciles que demanda el proceso de trabajo fabril. El término *transformación* es aún débil para caracterizar la manera en que las costumbres y las creencias de las sociedades tradicionales fueron primero sus-

119 *Ibid.*, pp. 917-918. (*MEW*, 23, 760-761).

120 *Ibid.*, p. 922. (*MEW*, 23, 765).

tuidas y luego olvidadas en pocas generaciones. Más tarde, con el tiempo y el hábito, las leyes naturales de la producción capitalista remplazaron a la fuerza directa. Las formas de la dependencia que afectan toda la vida del productor se han vuelto parte del paisaje *natural* de las cosas. A tal punto que de ese proceso violento de expropiación se ha perdido hasta el recuerdo: "Para el curso usual de las cosas es posible confiar al obrero a las 'leyes naturales de la producción', esto es, a la dependencia en que él mismo se encuentra respecto al capital, dependencia surgida de las condiciones de producción mismas y garantizada y perpetuada por éstas."[121]

Volveremos con más detalle a la acumulación originaria en el momento en que examinemos los problemas de la transición en la teoría de la historia de Marx; por el momento importa señalar que la escisión del productor directo de sus medios de producción representó un vuelco radical en las relaciones de producción que transformó la naturaleza social de todos sus participantes. Una nueva sustancia social surgió en el obrero, en los instrumentos de producción y los productos del trabajo. El trabajador siguió produciendo, pero ahora para hacerlo se le encontraba en el mercado, convertido en *fuerza de trabajo.* La materia prima y los instrumentos de trabajo podían ser físicamente los mismos o muy similares, pero se habían convertido en trabajo pretérito que exigía trabajo vivo para participar en la valorización. Los individuos seguían gastando su capacidad de trabajo para producir objetos útiles, pero ahora ese trabajo era inútil si no estaba acompañado de un proceso de producción de nuevo (y mayor) valor. El dinero conservó la misma apariencia de antes, pero

[121] *Idem.* (*MEW*, 23, 765).

ahora podía transformarse en capital por el intercambio con el trabajo. Una nueva alma social había surgido para todos: "El lino tiene exactamente el mismo aspecto que antes. No se ha modificado en él una sola fibra, pero una nueva alma social ha migrado a su cuerpo."[122] Ahora el lino es parte del capital constante del patrón manufacturero y es mercancía que tiene valor de cambio: "Husos y telares y materia prima se han convertido, de medios que permitían la existencia independiente de hilanderos y tejedores, en medios que permiten comandar a estos y extraerles trabajo impago."[123] En síntesis: todos los medios y los productos del trabajo, el trabajo y el trabajador mismo están gobernados por la ley del valor que es la forma específicamente capitalista de socialización del trabajo.

El trabajador liberado de sus medios de subsistencia tradicionales es incapaz de satisfacer por sí solo ninguna de sus necesidades. Debe adquirirlo todo en el mercado: alimentación, vestido, casa. El llamado *mercado interno* en una sociedad es justamente el índice de esta dependencia y de esta invalidez del productor directo respecto a la división social del trabajo. Los medios de producción con los que anteriormente satisfacía sus necesidades y que le permitían asistir al mercado sólo en ciertos casos, se han concentrado en pocas manos y están sujetos a una trama compleja de circulación mercantil y financiera. Todo un tejido comercial y bancario, extenso y diversificado se ha creado en torno a lo que antiguamente era una rudimentaria producción familiar campesina. Así, lo mismo que hubo una génesis del proletariado, hubo un surgimiento gradual del arrendatario capitalista y una génesis

---

122 *Ibid.*, p. 933. (*MEW*, 23, 774).

123 *Ibid.*, pp. 933-934. (*MEW*, 23, 774).

del capitalista industrial, la cual fue mucho más acelerada. Había diferentes razones que explican el florecimiento del capitalista industrial: por una parte existía una acumulación dineraria producto del comercio marítimo y de la usura que se había ido constituyendo desde el siglo XV. Existían igualmente el comercio con Oriente, la explotación de las comarcas auríferas y argentíferas de América, el tráfico de esclavos y todas diferentes prerrogativas que la clase capitalista sabe extraer del Estado, de manera que la acción de éste consiste en crear capitalistas "como flores dentro de un invernadero" –señala Marx. Entre estas últimas prerrogativas está la deuda pública –la única parte de la riqueza social que está en manos de toda la sociedad– es decir el endeudamiento de la comunidad entera en beneficio de un pequeño grupo de privilegiados: "Sistema colonial, deuda pública, impuestos abrumadores, proteccionismo, guerras comerciales [...] estos vástagos del periodo manufacturero experimentaron un crecimiento gigantesco durante la infancia de la gran industria."[124] Estos medios constituyen la *prehistoria* del capital. Tienen en común dos cosas: primero que recurren al poder del Estado para cobijar la acumulación de dinero que es una premisa del capital industrial; luego, todos ellos son métodos violentos que, sin embargo, por ello aceleran la disolución de las relaciones de producción anteriores y el surgimiento de las premisas de una nueva sociedad. Para Marx, esto es la prueba del rol que la violencia ha tenido en la historia humana: "La violencia es la partera de toda sociedad vieja preñada de una nueva. Ella misma es una potencia económica."[125]

---

[124] *Ibid.*, p. 946. (*MEW*, 23, 785).

[125] *Ibid.*, p. 940. (*MEW*, 23, 779).

En la teoría de las sociedades capitalistas, la acumulación originaria tiene una función extremadamente crítica, porque retira todo propósito universalista y eterno a los valores y las premisas de la producción. Imaginar que las cosas siempre han sido así, que los seres humanos tienen una naturaleza pervertida, ambiciosa, y que es imposible que sean de otro modo, es una forma de conservadurismo que pasa sus ilusiones por verdades eternas. Por eso la historia es crítica: hace ver que las apacibles relaciones del capital provienen de una transformación violenta y extrema. Desde luego, una vez finalizadas sus propias revoluciones, la burguesía declaró que todo es como debería ser, descartó la vía violenta de acceso al poder y acusó de inmoral al violento. Pero es preciso tener claro que el modo de producción capitalista es transitorio, que fue creado en un momento de la historia y habrá de ser sustituido por una forma social que aún es imposible predecir. Ésta es la gran lección de Marx:

> Tantos esfuerzos se requirieron para asistir al parto de las 'leyes naturales eternas' que rigen el modo capitalista de producción, para consumar el proceso de escisión entre los trabajadores y las condiciones de trabajo [...] Si el dinero, como dice Augier, 'viene al mundo con manchas de sangre en una mejilla', el capital lo hace chorreando sangre y lodo, por todos los poros, desde la cabeza hasta los pies.[126]

Tendencia histórica de la acumulación capitalista

Al final del tomo I, Marx abandona el plano del análisis histórico y se coloca en lo que podría llamarse una conclusión

[126] *Ibid.*, p. 950. (*MEW*, 23, 788).

puramente lógica que hace intervenir todos los conceptos ya forjados para describir lo que, desde el punto de vista puramente deductivo, será la tendencia histórica de la acumulación bajo el capital. Marx hace uso de categorías lógicas, que, procedentes de Hegel, pertenecen formalmente a la dialéctica. En efecto, la acumulación originaria significó la aniquilación de las formas anteriores de producción y de propiedad que, si bien aseguraban al trabajador directo el control sobre sus medios de producción y subsistencia, en cambio condenaban a la sociedad a la mediocridad y el raquitismo de la pequeña propiedad. La expropiación de la tierra y de los medios de producción de sus antiguos poseedores fue en extremo brutal, pero tuvo como consecuencia la acumulación de los capitales individuales y luego la concentración en pocas manos de un potencial productivo sin precedentes en la historia de la humanidad. El desarrollo del modo capitalista de producción muestra que esa concentración continúa sin cesar: "Cada capitalista liquida a muchos otros."[127] Paralela a esta concentración y como consecuencia de ella se desarrolla una forma cooperativa del proceso laboral, en la que participan la planificación y las aplicaciones científicas y tecnológicas más conscientes; se desarrollan igualmente procesos de trabajo que sólo son posibles de manera colectiva, como trabajo social combinado. La disminución progresiva del número de magnates capitalistas corre pareja con la opresión de la mayoría trabajadora, pero también con la disciplina a la que esta última es llevada por el proceso de producción capitalista. Llegará pues la hora en que los expropiadores de antaño serán a su vez expropiados. Su monopolio sobre los medios de producción, que permitió

127 *Ibid.*, p. 953. (*MEW*, 23, 790).

una elevación sin precedentes de la productividad se ha convertido, asegura Marx, en una "traba al modo de producción que ha florecido con él y bajo él".[128]

La propiedad privada de los medios de producción representó una primera negación de la propiedad privada individual que estaba fundada en el trabajo propio; pero esta primera negación ya está generando su propia negación: "Es la negación de la negación."[129] Esta segunda negación no representa volver a la situación anterior, sino por el contrario dar un paso adelante bajo la forma de "la cooperación de trabajadores libres y su propiedad colectiva sobre la tierra y los medios de producción producidos por el trabajo mismo".[130] La primera negación enajenó los productos del trabajo del trabajador; la segunda negación consiste en recobrar los derechos del trabajo sobre la riqueza social que él produce. Entonces, ya no habrá la escisión entre trabajadores y no trabajadores, porque el único móvil será la combinación del trabajo de todos al bienestar de todos. Será una sociedad sin clases pues todos se han convertido en trabajadores y, por lo tanto, no queda nadie a quien explotar. De acuerdo con Marx, entonces la humanidad habrá franqueado un verdadero estadio histórico. La transición entre ambos momentos deberá ser menos dolorosa que el proceso que dio origen al capital, pues "en este caso se trataba de la expropiación de la masa del pueblo por unos pocos usurpadores; aquí se trata de la expropiación de unos pocos usurpadores por la masa del pueblo".[131]

[128] *Idem.* (*MEW*, 23, 791).

[129] *Ibid.*, p. 954. (*MEW*, 23, 791).

[130] *Idem.*

[131] *Ibid.*, p. 954. (*MEW*, 23, 791).

A nuestro juicio, aquí termina el desarrollo conceptual del tomo primero de *El Capital*. Colocada en el plano puramente lógico, esta conclusión no pretende ser ni una predicción, ni la descripción de una necesidad histórica. En la historia humana las cosas no suceden con la nitidez de la secuencia formal. El desarrollo posterior del capital se ha mostrado mucho más complejo de lo que estas palabras describen. Sin ninguna duda, la teoría de Marx no pudo prever los complejos, creativos y dolorosos desarrollos del capital. Éste posee una vitalidad que ninguna teoría podía anticipar. Pero es verdad también que la crítica al modo capitalista de producción no puede ser la tarea de un solo hombre. Sin embargo, reconociendo sus limitaciones, aún creemos que *El Capital* contiene la teoría más potente y unificada disponible hasta hoy para el análisis de las sociedades contemporáneas, en las que predominan las relaciones capitalistas de producción. El desarrollo posterior de estas relaciones de producción, su expansión a escala planetaria, lo mismo que la resistencia social a ellas, ha mostrado que los ciclos de acumulación y concentración y las luchas de clase que éstos suscitan, son el impulso esencial de la historia de la humanidad moderna. Es con Marx con quien pueden comprenderse las profundas mutaciones, el desarrollo y las catástrofes que la humanidad ha sufrido en el siglo XX. Y es esto lo que asegura la persistencia de la teoría. La presencia de Marx no es, entonces, una simple cuestión de ideas, porque ella está ligada a los ciclos de bonanza, de crisis y de conflicto que el capital inevitablemente trae consigo. Es por eso que, a pesar de todos los esfuerzos por sepultarla, ella persiste. Mientras no se cuente con una teoría más poderosa, ella renacerá una y otra vez, reanimada por los padecimientos que estas relaciones de producción infringen a la enorme mayoría de la población mundial. El proceso de transición no siguió

(y no podía hacerlo) la vía lógica que Marx señaló, pero está en marcha, y por ahora, en ausencia de las categorías que lo precisen, nuestro futuro como humanidad se ha hecho más impredecible.

La teoría de la historia de Marx

El capitalismo no ha inventado el plustrabajo que una clase social le expropia a otra u otras. En todas las sociedades en las que una clase predomina sobre las demás, la riqueza de aquélla proviene de su expropiación del trabajo realizado por las restantes "ya sea este propietario un aristócrata ateniense, el teócrata etrusco, el ciudadano romano, el barón normando, el esclavista norteamericano, el boyardo valaco, el terrateniente moderno o el capitalista".[1] El concepto de plusvalía es central en la teoría porque permite a Marx definir la forma específica que adopta el plustrabajo, su producción y su apropiación, en el modo capitalista de producción. Ha desarrollado ese concepto con el fin de mostrar que este régimen es una entre otras formas históricas y, lo mismo que las demás, transitoria, pasajera. Definir ese modo de producción significa justamente precisar la diferencia específica que lo separa de otras formas sociales de producir. Situándolo en la historia, Marx puede analizar el proceso que condujo a ese modo específico y abre la posibilidad de reflexionar acerca de las condiciones de su desaparición: su compren-

---

[1] Marx, Karl; *El Capital, op. cit.*, t.I, vol. 1, p. 282. (*MEW*, 23, 249).

sión es así indisociable de los procesos de transición de un modo de producir a otro. Es pues conceptualmente inseparable de una teoría de la historia. Es esto lo que explica que todas y cada una de las categorías que han permitido el análisis y la crítica del capital (*el valor-trabajo, el trabajo abstracto, la plusvalía* y otras) se han mostrado a su vez teñidas de ese mismo carácter histórico. De este modo, uno de los elementos de mayor envergadura de la doctrina de Marx es su *Teoría materialista de la historia.*[2]

No obstante, a pesar de su importancia, no poseemos ninguna exposición extensa y detallada de tal *materialismo histórico*. Sus categorías fundamentales existen, pero están dispersas en obras diversas y hay que rastrearlas, desde *La ideología alemana*, o el *Manifiesto del Partido Comunista*, hasta *El Capital*. Más adelante se verán las razones de esta dispersión que no se reducen a una *falta de tiempo* del autor. Pero es importante señalar desde este inicio que la teoría materialista de la historia no es producto de una súbita idea genial de Marx. De hecho, es en torno a la elaboración de tal teoría de la historia donde se juega una buena parte del itinerario por el cual Marx se hizo "marxista", itinerario en el que, por cierto, Engels tuvo un papel decisivo. Para ello debieron conjuntarse una serie de factores diversos y lejanos: primero, la pertenencia de Marx a una generación de intelectuales alemanes herederos de una sólida tradición de trabajo intelectual y filosófico cuya fuente original había sido G.W.F. Hegel. A decir verdad, la herencia de Hegel había sido ambigua: por una parte, produjo un hegelianismo conservador que insistía en que la Verdad se había realizado, y que el sistema legado por el filósofo era

---

[2] Aunque el término que acabamos de emplear, *teoría materialista de la historia*, no es de Marx mismo, sino de Engels.

capaz de resolver todos los problemas del presente. Por la otra, tal legado produjo un hegelianismo *de izquierda* al que pertenecían, entre otros, L. Feuerbach, D.F. Strauss, B. Bauer y M. Hesse y Rutenberg. Todos ellos eran intelectuales de alto nivel. Si muchos de sus libros se orientaron a la crítica teológica, como el libro de Feuerbach *La esencia del cristianismo*, la obra de Strauss *La vida de Jesús*, o el texto de Bauer *Crítica de los Evangelios sinópticos*, es porque, dejando aparte el arte y la cultura, era en la teología donde podía existir en alguna medida el debate de ideas en la Alemania de la época. Además, muchos de ellos habían seguido el ejemplo del mismo Hegel, realizando primero estudios en teología para después convertirse en filósofos.[3] Ellos tenían en común algo adicional: todos debieron sufrir gradualmente la marginación de los medios académicos. Strauss por ejemplo fue expulsado de su cátedra en Zurich en 1839; Bauer fue enviado de Berlín a Bonn en 1842, de donde fue más tarde marginado. El joven Marx formó parte importante de este movimiento de intelectuales radicalizados, como lo muestra el que fuera elegido para dirigir, al lado del ya por entonces consagrado Arnold Ruge, los *Anales Franco-Alemanes*, el órgano más importante del socialismo alemán anterior a 1848.

Para la elaboración de la teoría materialista de la historia fue muy relevante además el encuentro de Marx, luego de su salida de Alemania en 1843, con el movimiento obrero francés, cuya entrada tumultuosa a la escena política europea se realiza, lo mismo que en otros países, durante la década de 1840. Fue durante un viaje a Londres cuando Marx entró en contacto con un grupo importante de artesanos alemanes

---

[3] Véase David Mclellan, *Les jeunes hégéliens et Karl Marx*, Éditions Anthropos, París, 1972; Charles Rihs, *L'école des jeunes hégéliens et les penseurs socialistes français*, Payot, París, 1978.

exiliados, que contaba con más de 40 000 miembros, reunidos en una sociedad secreta comunista con el nombre de *Liga de los Justos*, los mismos que comisionarían a Marx y Engels la redacción del *Manifiesto del Partido Comunista* (1847-1848). Es en ese momento del trayecto de Marx (1844) cuando aparece Friedrich Engels. Éste, hijo de un manufacturero alemán implantado en Manchester había publicado en 1839 su obra *La situación de la clase obrera en Inglaterra*, que retuvo la atención de Marx. Engels había ido elaborando de manera independiente su crítica al régimen capitalista desde sus artículos de 1842 en la *Rheinische Zeitung* (por aquel entonces órgano oficial de los hegelianos de izquierda), hasta su contribución de 1845 en el *Nothern Star* (periódico obrero inglés de filiación carlista), año en el que empezó formalmente su colaboración con Marx en la redacción de *La ideología alemana*. Fue Engels el que en 1843, es decir, antes que Marx, inició el estudio de la economía política clásica y el que llegó primeramente a la conclusión de que en las sociedades modernas los hechos económicos son la fuerza histórica decisiva. Todos estos elementos se conjuntaron en la gradual elaboración de la teoría de la historia de Marx. Desde el artículo de Lenin *Tres fuentes y tres partes integrantes del marxismo*, se ha vuelto un lugar común que la confluencia de la filosofía hegeliana, el movimiento obrero naciente y la economía política clásica es fundamental para la obra de Marx.

La constitución progresiva del materialismo histórico debido a estos aportes es perceptible en las obras de Marx mismo. Los llamados *Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844*, aunque mencionan al comunismo, están aún dominados por una perspectiva esencialmente filosófica que excluye categorías como *revolución de clase*. En *La Sagrada Familia*, que para Marx representa un momento de ruptura con la izquierda

hegeliana, se otorga un rol más importante a la acción política de la clase obrera, pero no hay un intento sistemático por construir una reflexión sobre esta acción. No es sino hasta *La ideología alemana* donde aparecen con claridad los primeros elementos que luego serán constitutivos de la teoría de la historia. Esta obra fue redactada en común entre Marx y Engels durante los años 1845-1846. El manuscrito, que permaneció largo tiempo en manos de un editor alemán, no fue publicado en ese momento. *La ideología alemana* no conoció la publicación sino hasta 1932, en una edición crítica contenida en el volumen V de las *Marx Engels Werke*. A pesar de que debió esperar más de 80 años para su publicación, el resultado del trabajo que según Engels "les había permitido ver claro por sí mismos", tuvo consecuencias inmediatas en el pensamiento de ambos, consecuencias perceptibles por ejemplo en el *Manifiesto del Partido Comunista* redactado apenas dos años después. En aquella obra no publicada ya se encuentran una serie de rasgos que serán permanentes en la doctrina futura: su aprecio por la teoría científica; su elección del proletariado como sujeto revolucionario independiente de otros grupos empobrecidos; su atención al progreso tecnológico; su rechazo a las formas utópicas y románticas de la transformación social y su aprecio por el papel histórico que ha cumplido la burguesía y el capitalismo en la historia humana.

Primer bosquejo de una teoría de la historia: La *Contribución a la crítica de la economía política de 1859*

La historia es una ciencia singular. Cierto, se podría decir sin más, que su objeto es el pasado, lo que ya fue, cuya presencia es innegable porque subsisten múltiples índices, signos, obje-

tos que dan fe de ello. Pero la historia es singular porque es preciso dotarse de alguna teoría o idea de ella que permita dar sentido a ese material de suyo caótico e informe. Toda reconstrucción histórica, sea o no consciente de lo que hace, pone en juego una trama de hipótesis, ideas y presuposiciones que permite dar relevancia a ciertos hechos en detrimento de otros, establecer enlaces dejando de lado otras asociaciones posibles. En la historia la deducción, un procedimiento puramente reflexivo y lógico tiene un papel particular porque hace emerger un discurso coherente y audible de textos, objetos y signos de suyo mudos. No son pues los objetos por sí mismos los que revelan su verdad histórica, sino la manera en que, mediante un esfuerzo intelectual, esos objetos son colocados en una trama inteligible. La historia no explica nada si ella misma no es explicada. Cuando el saber se refiere a la historia, es indispensable que declare cuáles son las ideas que lo dirigen y que permiten su particular reconstrucción del pasado. Esto, que es una exigencia para todo saber histórico, debe valer especialmente en el caso de Marx. Veamos, pues, lo que a nuestro juicio son sus conceptos fundamentales.

Entre todas las diversas exposiciones dispersas en sus obras, la breve introducción contenida en la *Contribución a la crítica de la economía política* escrita en 1859 ha alcanzado un cierto papel canónico de *exposición general* del materialismo histórico. Ahí Marx, describiendo brevemente el camino de sus investigaciones anteriores, precisa los resultados que ha alcanzado:

> En la producción social de su vida, los hombres contraen relaciones determinadas, necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a un determinado estadio del desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. La

> totalidad de esas relaciones de producción constituye la base económica de la sociedad, la base real sobre la que descansa una superestructura jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social, política y espiritual en general. No es la conciencia de los hombres la que determina su ser, sino, por el contrario, su ser social lo que determina su conciencia.[4]

Los seres humanos son por definición, para Marx, seres que viven en ciertas relaciones sociales. Incluso la ilusión que prevalece en nuestros días del individuo como ser meramente autónomo se explica por un cierto estado de dichas relaciones sociales. Es la forma de la producción capitalista la que explica que, en el momento en que los lazos de interdependencia se han hecho más fuertes que nunca (pues ya ningún individuo aislado puede valerse por sí mismo ni en sus necesidades más elementales), surja con más fuerza el espejismo del individuo independiente. Aunque muy persistente en filosofía y en política, en el plano de la producción material esa ilusión se agota pronto, pues carece de sentido hablar de una *producción individual*: el mundo de la vida material es resultado de un esfuerzo colectivo de muchas generaciones. Ahora bien, como lo señala la *Contribución*, en la producción social de su vida, los seres humanos crean relaciones *independientes de su voluntad*, es decir, que si bien la vida social es resultado de la acción de cada uno, como consecuencia de su interacción colectiva, se crea *algo más*, un horizonte objetivo de relaciones transindividuales: "La grandeza de este sistema reside [...] en

[4] K. Marx, Prólogo a la Contribución a la crítica de la economía política", en *Marx, Engels, Obras escogidas*, Progreso, Moscú, s/f, p.182. (*MEW*, 13, 8-9).

este metabolismo material y espiritual, en esta conexión que se crea naturalmente, en forma independiente del saber y de la voluntad de los individuos y presupone precisamente su indiferencia y su independencia recíprocas."[5] Singular materialismo de Marx, porque desde su primer movimiento no se circunscribe a la materia dada inmediatamente a los sentidos. El objeto de la teoría no es la materia inerte, externa, sino la acción colectiva que los seres humanos ejercen sobre esa materia. Tal acción colectiva es una entidad *objetiva*, no porque posea un cuerpo material, sino porque posee una eficacia real, una coherencia interna, leyes y normas propias que están más allá de la voluntad individual. La antropología quizá llamaría *cultura* a ese horizonte colectivo, la sociología tal vez *sociedad* y Hegel la llama *Espíritu*. En su teoría de la historia Marx lo llama *modo de producción de la vida material*. En todos los casos, ella permite comprender que lo verdadero no es la acción del individuo aislado, sino esa acción en relación con un horizonte trasindividual que otorga sentido a ese acto desplegado en el mundo. La doctrina de Marx comienza en el momento en que se comprende que la acción del individuo cuenta y es valiosa, pero que sólo tiene fundamento porque se realiza al interior de una trama objetiva que son las relaciones sociales, y en particular en las relaciones sociales de producción y de reproducción de la vida material:

> Esta concepción de la historia consiste pues en exponer el proceso real de producción, partiendo para ello de la producción material de la vida inmediata y en concebir la forma de intercambio correspondiente a ese modo de producción y engen-

---

[5] K. Marx, *Grundrisse*, *op.cit.*, cuaderno I, p. 89. (*MEW*, Grundrisse, 79).

drada por él, es decir, la sociedad civil como el fundamento de toda la historia, presentándola en su acción en cuanto a estado y explicando en base a ella todos los diversos productos teóricos y formas de conciencia, la religión, la filosofía, la moral, etc.[6]

La tesis primera de la *Teoría de la historia* es entonces que lo determinante de la vida social son las relaciones en la producción, la manera en que los hombres entran en relación: a) con el mundo material del que extraen sus medios de subsistencia, b) en relación con los instrumentos que utilizan para esa transformación y, sobre todo, c) las relaciones que los individuos establecen entre sí en la división social del trabajo y en la distribución del producto. En esas relaciones descansan las ideas que los individuos se hacen de sí mismos, de sus semejantes y sobre el mundo natural. Aunque la tesis pueda tener a nuestros ojos una apariencia trivial, Marx asegura que en su época: "toda la concepción histórica hasta hoy ha hecho caso omiso de esta base real de la historia, o la ha considerado simplemente como algo accesorio, que nada tiene que ver con el desarrollo histórico".[7] Marx no ignora, por supuesto, que en toda sociedad la vida humana está compuesta de múltiples experiencias: científicas, técnicas, religiosas, jurídica o afectivas, cada una de las cuales es importante para la conciencia individual. Pero su tesis afirma que todas esas experiencias resienten, en mayor o menor grado, la influencia de la manera en que la sociedad concernida produce su subsistencia. Casi no hay nada más personal que la convicción política y la religión, pero Marx asegura que los individuos actúan políti-

---

[6] K. Marx, F. Engels, *La ideología alemana*, Pueblos Unidos, Buenos Aires, 1973, p. 40. (*MEW*, 3, 37-38).

[7] *Ibid*. p. 41. (*MEW*, 3, 39).

camente y tienen fe mediante formas que están asociadas –a veces de manera muy indirecta– con los procesos materiales en que aseguran sus condiciones de vida. El materialismo de Marx no consiste en reducir la vida simbólica a la producción de medios de subsistencia, sino en afirmar que aún las experiencias más distantes pertenecen a un conjunto único, cuya determinación última –insistamos, a veces muy indirecta– proviene de la vida material: "es sorprendente que alguien guste de suponer que alguna persona ignora los archiconocidos lugares comunes sobre la edad media y el mundo antiguo. Lo indiscutible es que ni la edad media pudo vivir del catolicismo ni el mundo antiguo de política. Es, a la inversa, el modo y la manera en que la primera y el segundo se ganaban la vida, lo que explica que en un caso la política y en otro el catolicismo desempeñaron el papel protagónico".[8]

Fuerzas productivas y relaciones de producción

En el prólogo citado previamente se afirma que la base material sobre la que descansa la producción y la reproducción de las condiciones materiales de existencia está formada por las *fuerzas productivas* y las *relaciones de producción*. Ambos son conceptos esenciales para comprender la teoría de la historia materialista. Comencemos por las fuerzas productivas. La categoría de *fuerzas productivas* estaba ya presente en la economía política clásica previa a Marx. Para los economistas clásicos las fuerzas productivas eran básicamente sinónimo de maquinismo y productividad. Ningún científico de su tiempo podía ignorarlo, dado el extraordinario desarrollo social de ambos

[8] K. Marx, *El Capital*, *op. cit.*, t.I, vol. 1, p. 100. (*MEW*, 23, 95).

procesos. Aunque la expresión ya aparece en Marx desde *La Sagrada Familia*, no es sino hasta *La ideología alemana* donde ocupa un rol estratégico. Ella aún conserva parcialmente el significado de *capacidades productivas* y está asociada a los medios y los instrumentos de producción, pero no se reduce a esto; tiene que ver con el maquinismo y la tecnología, pero no se circunscribe a un factor puramente técnico.

Las *fuerzas productivas* indican, en primer lugar, el soporte material sobre el que descansa la producción social. Su presencia en la teoría impide que concepciones imaginarias como *el individuo egoísta*, el *sujeto pasional* o la *voluntad de cooperación*, pretendan ser colocadas como el impulso básico de las relaciones de producción e intercambio. Colocar en las fuerzas productivas la base material de la vida humana sirve para que el historiador no comparta ingenuamente la ilusión que cada época se hace de sí misma: "una época se imagina que se mueve por motivos puramente 'políticos' o 'religiosos' a pesar de que la política y la religión son simplemente las formas de sus motivos reales; pues bien, el historiador que se ocupa de esa época acepta sin más tales opiniones".[9] En Marx, las fuerzas productivas denotan la base objetiva –ni subjetiva, ni voluntarista, ni arbitraria– de las condiciones de reproducción material de una sociedad dada. Si la historia omite o desdeña las fuerzas productivas, suprime la consideración de esa base material. Comprender una época histórica comienza justamente con el conocimiento de sus fuerzas productivas, de sus medios y sus instrumentos de producción: "Lo que diferencia unas épocas de otras no es *lo que* se hace sino *cómo*, con qué medios

---

[9] K. Marx, *La ideología alemana*, *op. cit.*, p. 42. (*MEW*, 3, 39).

de trabajo se hace."[10] Ellas son la substancia de la historia real –sostiene Marx–, en oposición a una historia fantasmal que las ignora.

Pero las fuerzas productivas no se reducen a un factor puramente técnico, porque son inseparables de ciertas relaciones de producción. En otros términos, las fuerzas productivas no tienen un desarrollo autónomo y, para Marx, no hay una racionalidad específica, propia, a las fuerzas productivas. Su desarrollo obedece siempre a las relaciones de producción existentes (aunque más tarde actúe a su vez sobre éstas): son las relaciones de producción dominantes las que impulsan o frenan el desarrollo de las fuerzas productivas. Éstas pueden permanecer casi intactas durante siglos –y esto a pesar de la inventiva humana– si las relaciones de producción no demandan ninguna transformación, como sucedió en el modo esclavista de producción. Por el contrario, con el acicate de la apropiación de plusvalía, las fuerzas productivas modernas –y la inventiva humana– han tenido una explosión sin precedente. A su manera, las fuerzas productivas narran la historia de las relaciones sociales de las que provienen: "Los medios de trabajo no son sólo escalas graduadas que señalan el desarrollo alcanzado por la fuerza de trabajo humano, sino también indicadores de las relaciones sociales bajo las cuales se efectúa ese trabajo."[11] Los utensilios de trabajo de un esclavo, por ejemplo, son de una tosquedad que a un obrero moderno le resultaría insoportable. Por eso, Marx recuerda que a los esclavos no se les encargaba un caballo, porque este animal no podía soportar el trato al que los esclavos negros

[10] K. Marx, *El Capital*, *op. cit.*, t. I, vol. 1, p. 218. (*MEW*, 23, 194).

[11] *Ibid.*, p. 218. (*MEW*, 23, 194).

lo sometían: "en sus manos pronto quedaban despellejados o tullidos, mientras que las mulas soportaban mejor los apaleos y los maltratos".[12]

En sentido inverso, el desarrollo de las fuerzas productivas puede impulsar transformaciones profundas en las relaciones de producción que las vieron nacer. Lo prueban las modificaciones provocadas por la manufactura y el maquinismo en el proceso de trabajo y en el trabajador. La división técnica del trabajo provocada por la máquina representó no sólo un aumento en la productividad, sino una reconfiguración de las habilidades, destrezas, aptitudes intelectuales que se requieren de un obrero. Estas transformaciones a su vez se convierten en fuerzas productivas ellas mismas: así, entre las fuerzas productivas de las sociedades modernas es preciso incluir la disciplina, la regularidad, la destreza, la educación, la capacitación para el trabajo y en general las formas de cooperación ya existentes entre la clase obrera. Ellas han creado una nueva fuerza productiva: el *obrero colectivo*. En breve, para Marx, el concepto de fuerzas productivas incluye, además de los instrumentos y medios técnicos de trabajo, la conexión entre diferentes formas de organización del proceso de trabajo y las diferentes relaciones sociales que ello provoca al interior de la clase trabajadora.

Es sólo por su vinculación a las relaciones de producción que las fuerzas productivas participan en una *Teoría de la historia*, pues su desarrollo es un factor determinante en la transformación de esas mismas relaciones. De este modo, una característica propia del modo capitalista de producción es que en él las fuerzas se alzan ahora contra sus productores,

---

12 *Ibid.*, p. 238. (*MEW*, 23, 211).

como potencias independientes a los individuos porque, en tanto que propiedad privada, son ajenas, impersonales ante el productor directo. Por eso provocan la ilusión de tener una racionalidad propia y antagónica al trabajador. En ningún periodo precedente la relación entre las fuerzas productivas y los individuos había tomado este carácter impersonal. Si el productor directo moderno se apropia físicamente de las fuerzas productivas en el proceso de trabajo, no lo hace para ninguna realización personal, ni para producir algo suyo, sino simplemente para sobrevivir. Bajo el capital, las fuerzas productivas, que no son sino producto del trabajo social, parecen un mal, más que un bien. No es pues extraño que las perciba como una forma de sumisión. Por la misma razón a pesar de su carácter técnico, su desarrollo afecta las relaciones de poder y de fuerza, tanto ideológicas como materiales, entre la burguesía y el proletariado. El nivel y el desarrollo de las fuerzas productivas, al lado de las relaciones de producción producen el escenario donde se vive el estado conflictivo del drama de la vida social contemporánea: el teatro de la lucha de clases en el proceso de trabajo.

El desarrollo de las fuerzas productivas es el responsable de la enorme cantidad de riquezas a la que asistimos. Sin embargo, una gran parte de esta riqueza está fuera del alcance de los trabajadores que la produjeron. Quiere decir que el desarrollo de las fuerzas productivas entra en contradicción con las relaciones sociales que las generaron. La productividad del trabajo –afirma Marx– hace gradualmente más incongruente que los medios que la impulsan sean propiedad privada. Pero esta contradicción debe incrementarse hasta exigir un cambio y, por lo tanto, cualquier intento para modificar las relaciones sociales de producción tiene como premisa haber alcanzado un cierto grado de desarrollo de las fuerzas productivas. Sin

esta premisa, a juicio de Marx, todo propósito de transformación social descansa únicamente en el voluntarismo. El vínculo existente entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción se presenta pues con mucha mayor intensidad justamente en el momento en que se pone en marcha una revolución social.

Relaciones de producción

Uno de los conceptos más importantes entre los que componen la teoría materialista de la historia es el de *relaciones de producción* que, al lado de las fuerzas productivas forma la base de la producción material. De hecho, cuando se examina una sociedad determinada desde el punto de vista de Marx, el objeto específico a analizar es justamente el de *relaciones de producción* y los agentes que las representan, es decir, las clases sociales. El concepto tiene un papel muy importante porque indica que los fenómenos económicos no descansan en las propiedades *naturales* de los elementos de la producción. La economía política de Marx no trata de *factores naturales* de producción, ni de productos que en y para sí serían mercancías. Los fenómenos que forman la base material de la vida humana dependen de las relaciones entre los hombres las cuales, a su vez, tampoco poseen un carácter eterno e inamovible, ni son la expresión de impulsos provenientes de alguna *naturaleza humana*. Marx tiene diversas objeciones críticas contra la economía política clásica, pero la más recurrente e importante es que aun si ésta examina los procesos de producción y de intercambio, la propiedad y la ganancia, jamás se interroga por la manera en que esos procesos se han originado en la historia. Ella glorifica como *eternas* relaciones sociales que son transitorias. Introducir la historia,

lo que previamente hemos llamado el *análisis de las formas*, es justamente dejar de tomar lo que es inmediato por *natural*, criticar las premisas de la producción y el intercambio capitalistas que parecen dadas. Con frecuencia, Marx hace uso de la historia de una manera crítica, porque el simple desplazamiento en el tiempo hace que las categorías familiares resulten problemáticas, que la evidencia se transforme en prejuicio. Basta con desplazarse a otras formas de producción (y Marx se refiere a la fantasía de Robinson, lo mismo que al modo de producción propio de la antigüedad asiática) para hacer vacilar las categorías que el capital considera como intemporales. A la inversa, considerar al capital (o al salario, o la ganancia) como un *factor natural* de la producción es universalizar las relaciones capitalistas y no tratarlas como lo que son: relaciones específicas, históricamente constituidas bajo una forma determinada de explotar el plustrabajo.

En síntesis: para Marx, los elementos que constituyen la base material de la vida humana no poseen una naturaleza en y para sí; su esencia depende por completo de las relaciones en las que participan y fuera de esa trama relacional no poseen ningún rasgo substantivo propio: "Un negro es un negro. Sólo bajo determinadas condiciones se convierte en un esclavo. Una máquina de hilar algodón es una máquina de hilar algodón; sólo bajo ciertas condiciones se convierte en capital [...] El capital es una relación social, es una relación histórica de producción."[13] El análisis de las *formas históricas* es crucial en la doctrina porque la existencia terrenal de todas las cosas depende de las relaciones de producción históricas que las constituyen.

---

[13] *Ibid*., p. 957. (*MEW*, 23, 793).

Como componente de la teoría de la historia, el concepto de *relaciones de producción* fue resultado de una lenta elaboración del pensamiento de Marx. Contra lo que se ha escrito con frecuencia, no se lo encuentra aún en *La ideología alemana* donde Marx y Engels hacen uso de la categoría mucho más general de *comercio* (*Verkehr*). En esta obra, el concepto de relaciones de producción no es, ni de lejos, dominante. Por el contrario, el concepto está claramente formulado en *La miseria de la filosofía*, asociado al debate en torno a la propiedad que el libro de J. Proudhon *¿Qué es la propiedad?* había suscitado. Es a propósito de la propiedad que Marx sostiene que no se trata de un simple dato inmediato, porque ella debe ser referida a un conjunto de relaciones sociales:

> En cada época histórica, la propiedad se ha desarrollado de modo distinto y bajo una serie de relaciones totalmente diferentes. En consecuencia, definir la propiedad burguesa no es otra cosa que exponer todas las relaciones sociales de producción burguesas. Querer concebir la propiedad como una relación independiente, una categoría aparte y una idea abstracta y eterna, no es más que una ilusión jurídica o metafísica.[14]

De hecho, el tema central de *La miseria de la filosofía* es mostrar que no sólo la propiedad, sino el resto de categorías económicas –ganancia, renta, salarios, división del trabajo, dinero– no son formas absolutas y sustantivas, sino meras expresiones abstractas de relaciones de producción concretas y transitorias entre los hombres. Proudhon, lo mismo que A. Smith o D. Ricardo, ha caído en el error de ofrecer esas categorías bur-

[14] K. Marx, *Miseria de la filosofía, op. cit.*, p. 138. (*MEW*, 4, 165).

guesas como categorías dotadas de alguna sustancia imperecedera:

> Es indudable que la economía política ha analizado, aunque de manera incompleta, el valor y la magnitud de valor, y descubierto el contenido oculto de esas formas. Sólo que nunca llegó siquiera a plantear la pregunta de por qué ese contenido adopta dicha forma, de por qué el trabajo se presenta en el valor, de a qué se debe que la medida del trabajo conforme a su duración se represente en la magnitud de valor alcanzada por el producto del trabajo.[15]

Naturalmente, todos los conceptos de la teoría de Marx poseen ese mismo carácter histórico, especialmente el *valor* y la *plusvalía* que como se ha visto son categorías cruciales en *El Capital*. El concepto de *valor*, por ejemplo, es la expresión teórica de las relaciones sociales establecidas por los individuos en tanto que productores independientes de mercancías. El concepto de *valor* presupone la división social del trabajo y el intercambio generalizado, cada uno de los cuales es a su vez un proceso que posee una historia propia y obedece a un cierto grado de desarrollo de las fuerzas productivas. Al encontrarse en el mercado como propietarios de sus mercancías, los individuos no pueden sino expresar las conflictivas relaciones en las que viven. El concepto de *valor* tiene como propósito unificar esos procesos divergentes: su objetivo es caracterizar lo que sucede en el intercambio de productores autónomos, y explicar la manera en que se ha llegado a esa forma en las relaciones sociales. Puesto que representa un proceso históri-

---

[15] K. Marx, *El Capital*, *op. cit.*, t. I, vol. 1, p. 98. (*MEW*, 23, 94-95).

co, ese concepto sólo es aplicable a una sociedad basada en el intercambio generalizado de mercancías producidas por individuos autónomos que carecen de planificación previa:

> En general, la forma del cambio de los productos corresponde a la forma de producción. Por eso en la historia de la sociedad vemos que el modo de cambiar los productos es regulado por el modo de producirlos. El intercambio individual corresponde también a un modo de producción determinado que, a su vez, responde al antagonismo de clases. No puede existir pues, intercambio individual sin antagonismo de clases.[16]

Con el concepto de *plusvalía* sucede algo similar. El descubrimiento de tal concepto requería de la participación de una perspectiva histórica acerca de las relaciones sociales. En efecto, el hecho de que una vez concluido el proceso de producción emerge un excedente de valor era perfectamente conocido por la economía política clásica, desde los fisiócratas hasta D. Ricardo. A ese excedente le llamaban *ganancia* o *renta de la tierra*, e indicaba la parte que correspondía a los capitalistas y los terratenientes. Pero la economía clásica nunca logró derivar de esos datos inmediatos la forma general e histórica de tal excedente:[17] "Tan importante como fuese reducir el valor al trabajo, fue igualmente importan-

---

[16] K. Marx, *Miseria de la filosofía*, *op. cit.*, p. 58. (*MEW*, 4, 105).

[17] En una carta escrita a Engels el 24 de agosto de 1867, Marx escribe a propósito de *El Capital*: "[...] lo mejor que hay en mi libro es: 1) (y sobre esto reposa toda la inteligencia de los hechos) la puesta en relieve, desde el primer capítulo, del carácter *doble* del trabajo según se exprese en valor de uso o en valor de cambio; 2) el análisis del plusvalor, independientemente de sus formas particulares: interés, ganancia, renta de la tierra, etc. El análisis de estas formas particulares de la economía política, que las confunde constantemente con la forma más general, es un pozo sin fondo". *Marx, Engels, Correspondance*, vol. IX, Éditions Sociales, París, 1980, p. 25. (*MEW*, 31, 326).

te representar el plusvalor que se manifiesta a sí mismo en plusproducto y plustrabajo. Esto de hecho ya fue establecido por A. Smith y constituye uno de los principales elementos en la argumentación de Ricardo. Pero en ninguna parte lo expresó claramente y lo registró en su forma absoluta."[18] La razón es que la economía política nunca pudo caracterizar esas formas particulares como resultado de ciertas relaciones sociales de producción históricamente desarrolladas. En su forma absoluta, el plusvalor no puede ser entendido, sino hasta el momento en que se adopta el punto de vista más general de la separación del productor directo con sus medios de producción. No bastaba con identificar ese excedente y explicar su origen, sino que resultaba indispensable reconocer su significado en tanto que forma económica localizada en la historia y, por ende, identificar en qué medida se contrapone a otras relaciones de producción históricamente determinadas. Este fue el descubrimiento de Marx. Lo que aporta la historia es que con el concepto de *plusvalía* indica la diferencia específica de los diversos modos de producción, los cuales resultan a su vez de la combinación de determinadas relaciones sociales, con un determinado nivel de las fuerzas de producción. La separación del productor directo de sus medios de producción, la posesión de éstos como propiedad privada, son los fundamentos históricos que posibilitan la forma más general que adquiere el plustrabajo en el régimen capitalista.

Así, por sus relaciones internas adquieren su identidad propia y su diferencia específica ciertas formas de extracción del plustrabajo, las cuales reaccionan sobre las relaciones so-

---

[18] K. Marx, *Théories sur la plus-value*, Éditions Sociales, París, 1976, capítulo 21, p. 320. (*MEW*, 26.3, 235).

ciales, estableciendo las formas jurídicas y políticas que les corresponden. Las formas históricas que adoptan la extracción y apropiación del plustrabajo son, de este modo, el núcleo de la teoría materialista de la historia. La historia se convierte en teoría cuando es capaz de atrapar mediante conceptos la serie de formas diversas que adopta la trama de las relaciones sociales de producción. De este modo, refiriéndose a la génesis de la renta de la tierra (una forma particular del plustrabajo en el mundo medieval), Marx afirma:

> La forma específica en la que se extrae el plustrabajo impago al productor directo determina la relación de dominación y servidumbre, tal como ésta surge directamente de la propia producción y a su vez reacciona en forma determinante sobre ella. Pero en esto se funda toda la configuración de la entidad económica comunitaria, emanada de sus propias relaciones de producción y por ende, al mismo tiempo su figura política específica.[19]

El sustento de una teoría de la historia es, justamente, que determina la identidad y la diferencia específica de ciertas relaciones sociales asociadas a determinadas fuerzas productivas y, por ello, es capaz de establecer una periodización, una temporalidad, una secuencia de progresión y transformación de tales relaciones:

> El capital no es una cosa, sino determinada relación de producción social correspondiente a determinada formación social histórica, relación que se representa en una cosa a la cual

[19] K. Marx, *El Capital*, *op. cit.*, tomo III, vol. 8, p. 1007. (*MEW*, 25, 800).

le confiere un carácter social específico. El capital no es una suma de medios de producción materiales. Capital son los medios de producción transformados en capital, los cuales en sí no son capital, del mismo modo que el oro y la plata en sí no son dinero.[20]

Tres aspectos importantes de las relaciones de producción

Es preciso, sin embargo, hilar un poco más fino. Las relaciones de producción tienen al menos tres aspectos históricos básicos a considerar: primero, la distribución entre los medios de producción, el productor directo y los medios de subsistencia de éste; en segundo lugar, el objetivo de la producción; y finalmente, las relaciones que involucran a los productores directos con los no-productores y con los medios de producción. Veamos uno a uno.

Para definir las relaciones de producción el primer aspecto se refiere a la unión o la separación que los productores directos tienen con la materia prima, que es objeto del trabajo, con los instrumentos de producción y con los medios de subsistencia, relación que establece algunas diferencias históricas. Por ejemplo, cuando el productor directo es propietario de la tierra, está unido a su objeto de trabajo, a la materia prima usada en la producción. Puede ser o no propietario de sus instrumentos de trabajo, pero extrae total o parcialmente de la tierra sus medios de subsistencia. Sin embargo, esta relación puede tener variantes históricas: la tierra, por ejemplo, puede ser propiedad comunal (como en ciertas sociedades tradicionales), o bien ser propiedad privada, o incluso puede

[20] *Ibid.*, pp. 1037-1038. (*MEW*, 25, 823).

ser propiedad del Estado (como en los estados asiáticos antiguos). En los modos de producción pre-modernos, la propiedad individual, comunal y del Estado de la tierra estaban mezcladas de manera muy compleja. Y esta propiedad de la tierra puede o no asegurar los medios de subsistencia al productor directo. El esclavo antiguo, por ejemplo, no era propietario ni de su objeto de trabajo ni de sus instrumentos de trabajo, pero no tenía que ir al mercado a obtener sus medios de subsistencia. El siervo medieval, por su parte, podía poseer tierra propia, poseer sus propios instrumentos de trabajo y extraer de ello sus medios de subsistencia, pero también tenía que entregar la *corvée*, es decir, trabajar sobre las tierras del señor feudal, sobre un objeto de trabajo que no era su propiedad, para extraer medios de subsistencia ajenos. Desde este punto de vista, el régimen capitalista se distingue porque el trabajador directo está separado del objeto de trabajo (pues la materia prima no le pertenece), tiene en sus manos los instrumentos de trabajo, pero éstos no son de su propiedad sino del capitalista y, finalmente, produce medios de subsistencia para otros, para el mercado. Como se ha visto en el capítulo primero, durante el periodo manufacturero podía poseer aún sus instrumentos de trabajo, pero con el maquinismo esa relación desapareció por completo. En síntesis, este primer aspecto de las relaciones de producción no denota únicamente la unión del productor con los medios de producción, sino diferentes modos de esa relación asociados a su vez a diferentes formas de propiedad.

El segundo aspecto de las relaciones de producción que debe considerarse desde una perspectiva histórica se refiere al objetivo mismo de la producción. Marx distingue entre producción para el uso, producción para la venta en el mercado y producción para la acumulación del capital.

El esclavo antiguo producía en parte para su autoconsumo y en gran parte para el consumo suntuario de la clase dominante, la cual podía eventualmente dirigir una parte del excedente para la venta en el mercado. El siervo medieval producía para su uso y un pequeño fragmento para la venta en el mercado, pero también producía en la tierra del señor para el consumo de éste, incluidos los bienes suntuarios. El obrero moderno por su parte produce únicamente para la acumulación del capital. El objetivo capitalista de la producción no son los valores de uso, ni los bienes de consumo, ni la riqueza material, sino la producción de plusvalor, trabajo excedente para el capital y el capitalista. Éste es uno de los rasgos que diferencia la producción capitalista de otras formas históricas de producción. El hecho de que el resultado del trabajo sean productos útiles, valores de uso, no es más que un paso, así sea necesario, para que esos productos se conviertan en mercancías y luego en dinero que incrementa el capital original. Si por algún motivo esas mercancías no se transforman en dinero, el ciclo del capital no se concluye y la producción no puede reiniciarse. Las mercancías pertenecen al capitalista, pero no las quiere para su propio consumo, sino para convertirlas en dinero que servirá en parte para su consumo individual, en su mayor parte para acumular capital. El objetivo de la producción establece así una distribución específica de los medios de producción y una relación determinada entre los productores inmediatos y los medios de producción: la producción de plusvalor mediada por el dinero provoca que no haya una correspondencia directa entre el productor inmediato, los medios de producción, y los medios de subsistencia que él mismo ha producido. Si la producción se detiene, impide que el productor tenga acceso a los medios de pro-

ducción, pero puesto que el flujo monetario en el mercado de trabajo se detiene, también puede impedirle tener acceso a los medios de subsistencia que son producto de su trabajo. El objetivo de la producción, en este caso la plusvalía, es determinante de las relaciones que se entrelazan entre el productor directo, el no productor y el acceso a los medios de producción y a los medios de subsistencia. Puesto que es un mecanismo social objetivo, él no está determinado por los impulsos individuales, ni por cualquier otra inclinación subjetiva. Si en la producción unos se muestran ávidos, ambiciosos, violentos, mientras otros aparecen necesitados, menesterosos, indefensos, es simplemente porque cada uno personifica alguna de esas relaciones de producción, convirtiéndolas en motivos subjetivos.

El tercer aspecto de las relaciones de producción a considerar históricamente se refiere al vínculo entre los productores, los no productores y las formas de la dependencia. Para el esclavo antiguo, por ejemplo, era claro que su relación con el no-productor era de sumisión y coerción física, sin que existiera ninguna relación de igualdad posible. Para el siervo medieval, igualmente, la relación de servidumbre descansaba en la coerción física y la amenaza de las armas. El obrero moderno, por el contrario, establece con el no-propietario una relación jurídica de igualdad: ambos se encuentran en el mercado como propietarios de sus respectivas mercancías, dotados de los mismos derechos. El obrero enajena entonces *voluntariamente* su capacidad de trabajo. De ahí que, en los modos de producción anteriores, la cooperación entre productores directos se realizara normalmente bajo coacciones externas, las que suponen relaciones de dominio y servidumbre. En el régimen capitalista, por el contrario, la cooperación es un mecanismo al interior del proceso de trabajo impuesto

al trabajador, quien ha alienado por un cierto tiempo su fuerza de trabajo, cuyo uso es establecido por su comprador, el capitalista. La libertad del trabajador en el mercado concluye cuando cruza el umbral del taller, porque en éste reina la disciplina más rigurosa, el orden y el movimiento rítmico y sincronizado impuesto por el capital. Pero hay una dimensión aún más importante en las formas de la dependencia. En efecto, tal como se ha visto, la subsunción real comienza en el proceso de trabajo, pero ésta va a prolongarse hasta alcanzar todos los aspectos de la vida del trabajador, dentro y fuera de la fábrica. Esta subsunción real, es justamente uno de los elementos más significativos de las modernas relaciones de producción: toda la vida del trabajador está involucrada de un modo u otro con la acumulación del capital y en consecuencia el capital ha impuesto modos de socialización inéditos. Esto contrasta con el hecho de que muchos aspectos de la vida cotidiana del siervo medieval escapaban al control del señor feudal. En ese momento, la dependencia no coincidía como ahora con todos los aspectos de la reproducción del productor directo. La dependencia de éste respecto al capital es menos directa y coercitiva, pero mucho más abarcadora. Sería posible sin duda ir más lejos en esta serie de diferencias –lo haremos cuando examinemos el concepto de *modo de producción*– y mostrar cómo entre el siervo medieval y el obrero moderno se encuentran divergencias en todos los aspectos de la vida: en su concepción de la vida y la muerte, el amor y el odio, la paz y la guerra. Lo que importa por ahora es comprender mejor en qué sentido el concepto de relaciones de producción forma parte de una teoría de la historia: son las formas cambiantes de esas relaciones las que inducen las formas cambiantes en la base material de la vida de las sociedades.

El concepto modo de producción

Hasta ahora, para construir una teoría de la historia nos hemos concentrado únicamente en las fuerzas productivas y las relaciones de producción como constitutivas de la base material de la sociedad. Pero aun si es determinante del conjunto, una sociedad no se reduce a su base económica. Es preciso considerar otros dominios de la experiencia social y para ello, debemos reiterar una cita referida previamente, contenida en la *Contribución a la crítica de la economía política* de 1859, el concepto de *modo de producción* de esta manera:

> La totalidad de esas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se levanta una superestructura jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social, política y espiritual en general.[21]

Dicho de otro modo, para Marx la vida en sociedad no está compuesta de una serie de dominios inconexos (lo económico, lo normativo, las formas de conciencia) independientes entre sí, cuya unión se deba simplemente a su coexistencia en el tiempo y el espacio. Por el contrario, los diferentes aspectos de la vida social están vinculados unos con otros en una totalidad unificada, y su hipótesis es que ello se explica por el hilo conductor de la producción de la vida material. Esos dominios forman una entidad completa, llamada autosubsistente porque tiene en sí misma el impulso de su propio movi-

---

[21] *K. Marx, Contribución a la crítica de la economía política, op. cit., p. 182. (MEW,* 13, 9).

miento y de su propia transformación. A esa totalidad, Marx la ha llamado *modo de producción* y sostiene que está compuesto de una base económica, una superestructura que incluye un dominio jurídico y político, acompañadas ambas por ciertas formas de conciencia. El concepto de *modo de producción* impide definitivamente que la teoría de Marx sea reducible a una doctrina económica; ella debe ser considerada una teoría social –e histórica–, es decir, una teoría que pone en una cierta relación conceptual todos los aspectos de la vida social, en su despliegue en el tiempo.

El concepto *modo de producción* es uno de los más abstractos de la teoría de Marx e igualmente uno de los mejores índices de las mutaciones que sufrió su pensamiento. El término *modo de producción* hizo su aparición desde *La ideología alemana* (1845) en el momento en que Marx se disponía, al lado de Engels, a elaborar una teoría de la historia como alternativa a la crítica puramente filosófica que aún realizaban los *jóvenes hegelianos de izquierda*. Acorde con la idea central de su nueva teoría según la cual la historia no está basada en las ideas que se forma la conciencia, sino en la manera en que los individuos producen las condiciones de su vida material, el *modo de producción* es presentado como "un determinado modo de actividad de estos individuos, un determinado modo de manifestar su vida, un determinado modo de vida".[22] En esta obra, el *modo de producción* permanece íntimamente asociado con las ideas directrices que gobiernan la primera parte: el comercio y la división social del trabajo. Marx afirma que un cierto desarrollo de las fuerzas productivas corresponde a diferentes estadios de la división del trabajo y el *modo de producción* es el concepto que permite

[22] K. Marx, F. Engels, *La ideología alemana, op. cit.*, p. 19. (*MEW*, 3, 21).

unificar esos procesos: "Un determinado modo de producción o una determinada fase industrial lleva siempre aparejado un determinado modo de cooperación o una determinada fase social, modo de cooperación que es, a su vez, una *fuerza productiva*."[23] Pero no es sino hasta la *Contribución a la crítica de la Economía Política* de 1859, citada previamente, que el concepto es tematizado en su generalidad. Tal como está enunciado formalmente es sencillo de describir: en toda sociedad existe una base económica constituida por las fuerzas productivas y las relaciones de producción, sobre la cual se eleva una esfera jurídico-política (formada por el derecho y la forma de organización política) y una esfera ideológica (es decir una serie de formas de conciencia);[24] entre estos tres dominios, el primero, la base económica, es siempre determinante.

Pero esta misma sencillez oculta numerosos problemas; ella sugiere más de lo que precisa, evoca más de lo que define. Por ejemplo, ¿qué relación hay (de expresión o de representación) entre la base y la superestructura? ¿De qué manera es determinante lo económico en lo jurídico o lo ideológico? En la tradición posterior, la manera en la que ha sido comprendido el concepto *modo de producción* ha tenido notables consecuencias en el legado de la teoría de la historia de Marx. Conviene detenernos con más detalle.

Situémonos primero en el nivel más general. El concepto *modo de producción* indica que, para Marx, la sociedad no es solamente un sistema de producción, sino también un *siste-*

---

23 *Ibid.*, p. 30. (*MEW*, 3, 30).

24 Marx no utiliza el término de *instancia* que se ha vuelto familiar en tiempos recientes; él hace uso de términos como *esfera* o *momento* que parecen próximos a la noción hegeliana de *totalidad*. Años más tarde, Engels empleó el término *regiones* y no, como se propuso algún tiempo, *factores*. Véase: M. Abeles, "Mode de Production", en *Dictionnaire Critique du Marxisme*, PUF, París, 1982, p. 587.

ma de reproducción de los elementos que participan en la base material: los trabajadores mismos, el objeto y los medios de trabajo, las fuerzas productivas y las relaciones de producción. Para toda sociedad, la producción es simultáneamente reproducción, es decir, ella debe asegurar sus propias condiciones de preservación y su eventual expansión. El punto de vista de la reproducción permite concebir la continuidad de una sociedad, pero implica que ésta no se restringe a la base material: para que una sociedad pueda reproducir su base material, incluidos los agentes sociales que la constituyen es preciso, primero, que establezca una cierta organización de la convivencia colectiva, que determine ciertas líneas de demarcación entre lo permitido y lo prohibido, entre lo socialmente legítimo y lo ilegítimo, formas instituidas que normalizan esa convivencia común. En su forma más acabada, con el desarrollo histórico, esta normalización de la vida colectiva adopta la estructura del Derecho y la formación de un Estado. En segundo lugar, para que una sociedad pueda reproducir sus condiciones materiales de existencia es preciso que cada uno de los individuos participantes posea un conjunto de representaciones ideales de sí mismo, de sus semejantes y de la comunidad toda, ideas que le permitan actuar, tener fines, dar un significado a su acción individual. Se trata de una serie de representaciones, ideas y valores con los cuales el individuo configura su voluntad, reconoce a los demás y es reconocido por ellos, nociones que le permiten asumir el lugar que le corresponde en la sociedad y responder a las demandas que ésta le formula, haciendo comprensibles y admisibles sus condiciones de existencia. Naturalmente, en cualquier sociedad humana esta experiencia es muy diversa y compleja. En su vida social el individuo acumula vivencias afectivas, religiosas, científicas, jurídicas, artísticas, políticas o filosóficas,

cada una de ellas dotada de una consistencia propia, sujeta a reglas y normas específicas. El concepto *modo de producción* intenta unificar estas experiencias sin anularlas. La tesis de Marx consiste en afirmar que, a pesar de su mayor o menor grado de autonomía, todas esas esferas de la experiencia forman una totalidad unificada, una unidad dotada de sentido porque están relacionadas, a veces de manera muy compleja e indirecta, con las condiciones materiales de existencia.

Si abandonamos este plano de abstracción y generalidad y nos colocamos en el plano específico del régimen burgués, como lo hace *El Capital*, el concepto de *modo capitalista de producción* significa que las relaciones entre las clases del régimen capitalista no pueden ser explicadas únicamente por sus condiciones económicas. Para que esas relaciones existan y se reproduzcan deben estar acompañadas, entre muchas otras cosas, de determinadas formas jurídicas de propiedad, de ciertas formas de organización política, de un sistema institucional y administrativo y de una legislación que normalice el uso de la fuerza de trabajo, es decir, que consolide para unos su posición hegemónica y para otros una posición subordinada. A su vez, esas mismas relaciones no podrían reproducirse si no están acompañadas de un conjunto de representaciones, valores y actitudes que hacen que cada uno se reconozca a sí mismo en el papel de obrero o capitalista, dotado de derechos, deberes, obligaciones y expectativas que cada uno lleva consigo al mercado laboral, al proceso de trabajo o al intercambio de mercancías. En *El Capital*, el concepto *modo de producción* permite dar razón de cómo y por qué las relaciones de producción son dominantes, pero requieren para su funcionamiento y su reproducción de un dominio jurídico-político y de un dominio ideológico. Estos últimos no son simples añadidos a la base económica, sino que son requeridos desde

la génesis, en todo el proceso de extracción y distribución del plustrabajo generado por la sociedad. Es el concepto de *modo de producción* el que permite comprender la manera en que estos tres dominios confluyen en una forma específica de producción-apropiación del plustrabajo en el régimen capitalista, es decir de la plusvalía. Es muy importante entonces tener claro que, en Marx, el concepto *modo de producción* está siempre asociado a alguna forma de extracción de plustrabajo, y se puede definir, en general, como *el conjunto de condiciones sociales que determinan un modo específico de explotación.* El concepto de *modo de producción* indica simplemente la forma que adopta, en un momento histórico dado, la extracción y distribución del plustrabajo social. Como forma histórica de producción y extorsión de plustrabajo, el régimen capitalista se caracteriza precisamente por su entrelazamiento singular de los diferentes dominios económico, jurídico-político e ideológico y es esto lo que permite identificarlo y por tanto diferenciarlo de otros modos de producción.

El concepto *modo de producción* es inseparable de la teoría de la historia que lo produjo. Inseparable en el sentido de que es el instrumento de que se vale la historia para el análisis de sociedades concretas. Inseparable igualmente en el sentido de que no tiene un desarrollo conceptual autónomo fuera de los análisis históricos que posibilita. No hay pues, ninguna teoría propia del *modo de producción* en general. Marx ha dejado un análisis detallado del modo de producción capitalista y algunos bosquejos de otros modos de producción, pero ningún desarrollo del modo de producción *en general*. Y no existe porque el análisis histórico muestra que cada sociedad posee un entrelazamiento específico entre los dominios económico, jurídico-político e ideológico, indisociable de la multitud de factores que intervienen en la vida social. Hacer del *modo*

de *producción* una entidad conceptual autónoma, es decir, separarlo del análisis específico, es convertir al marxismo en una *filosofía de la historia*, es decir, en una narrativa universal y teleológica que involucra a toda la humanidad, pero a fin de cuentas no incumbe realmente a nadie. Desde luego, es posible extraer algunos rasgos generales acerca de la naturaleza de la base económica y la superestructura política e ideológica, pero estos rasgos comunes no constituyen una teoría, sino simplemente directrices que deben guiar el examen de sociedades específicas. Esta es la razón profunda de que Marx no haya escrito una presentación independiente de su Teoría de la Historia. No hay en Marx una narrativa universal de la historia humana, sino una serie de conceptos generales que permiten orientar el análisis del itinerario de cada sociedad específica y que a su vez se modifican en su utilización teórica. Por eso las páginas siguientes, que examinan algunas generalidades acerca del dominio jurídico-político, particularmente en el modo capitalista de producción, no deben ser tomadas como el equivalente de ninguna *teoría general*.

El dominio jurídico-político

Un modo de producción es un entrelazamiento de tres dominios, uno de los cuales, el económico, ocupa siempre el papel dominante. Con ello se afirma desde el inicio que, en lo que toca al conjunto de las relaciones de producción, el dominio jurídico-político no tiene una historia propia. Es por eso que la pregunta que Marx se formula en *El Capital* no es ¿qué es el derecho en sí? o ¿qué es el Estado en sí? sino más bien ¿cómo el derecho y el Estado capitalistas participan en las relaciones de producción? Cuestión que puede resolverse

mostrando que el derecho, el Estado y las relaciones de producción capitalistas se constituyen juntos, en un proceso unificado lo que, por tanto, impide una teoría independiente de lo jurídico-político y lo estatal, como si se tratara de entidades que existieran por sí mismas, a través de todos los modos de producción. Ahora bien, es muy importante reconocer que los vínculos entre lo jurídico-político y la base económica se realizan en varios niveles y producen diferentes efectos. Veamos primero lo más general.

A medida que la división social del trabajo se expandió y se profundizó, es decir, que se establecieron las premisas históricas del régimen del capital, se hizo cada vez más imperioso producir una normalización, una juridificación en torno a las relaciones establecidas entre estos productores independientes. El derecho moderno constituye justamente el marco de cohesión formal de esos *agentes libres.* La abstracción y el carácter formal de la ley moderna está en relación primordial con la fragmentación real del cuerpo social provocado por la división social del trabajo: "la constitución del estado político y la descomposición de la sociedad burguesa en individuos independientes, cuyas relaciones están regidas por el derecho [...] se realizan –asegura Marx–, en un solo y mismo acto".[25] Es por eso que, en su forma más acabada, el derecho capitalista se presenta como un sistema axiomatizado, compuesto de un conjunto de reglas abstractas, formales y estrictamente reglamentadas.[26] Su forma se corresponde pues con las relaciones sociales que normaliza: ella une dos o más individuos

[25] K. Marx, "La cuestión judía", en *Los anales franco-alemanes*, Martínez Roca, Barcelona, 1970, p. 248. (*MEW*, 1, 369).

[26] Véase Nicos Poulantzas, *Estado, poder y socialismo*, Siglo XXI Editores, México, 1980, p. 101.

que son iguales *ante la ley*, es decir, que ya desde el discurso de la ley es explícito que los individuos son diferentes, pero que su diferencia puede inscribirse en un marco de homogeneidad. Si la ley está entrelazada con las relaciones sociales es porque los presupuestos del intercambio, que son la libertad y la igualdad, fundan a través de su reelaboración jurídica, la indiferencia de las personas y de los bienes: "Existen unos para los otros sólo como sujetos de igual valor, como poseedores de equivalentes [...] y al mismo tiempo que equivalentes, son indiferentes entre sí; sus restantes diferencias no individuales no les atañen; todas sus demás cualidades individuales les son indiferentes."[27] Es bajo la generalización del intercambio de las mercancías que se constituye el derecho moderno, universal y abstracto. Más aún, la ley capitalista no se limita a ocultar las diferencias reales bajo este formalismo universal: ella misma contribuye a consagrar esa diferencia, *al mismo tiempo* que se erige en sistema de cohesión, en organizadora de la unidad-homogeneización de esas diferencias. Los individuos no son iguales, son diferentes, pero son consagrados iguales por la ley y el derecho. La división social del trabajo, la separación entre los productores independientes, es la fuente originaria de los rasgos de universalidad, formalismo y abstracción de la axiomática jurídica contemporánea.

La ley y el derecho son indisociables de las relaciones de producción porque ellas dan forma normativa a la igualdad formal y a la libertad que son premisas del intercambio generalizado, fundamento histórico del capital: "Los sujetos existen mutuamente en el intercambio sólo merced a los equivalentes; existen como seres de valor igual y se confirman en cuanto

[27] K. Marx, *Grundrisse*, *op. cit.*, cuaderno II, p. 180. (*MEW*, *Grundrisse*, 153-154).

tales mediante el cambio de la objetividad, en donde uno existe para el otro."[28] No fue el derecho, ni la ley, lo que "liberó" a los campesinos medievales de la dependencia ante el señor feudal y de la propiedad de la tierra, porque esto corrió a cargo de la expropiación llamada *acumulación originaria*. Pero una vez *liberados*, la ley intervino en el proceso de desconexión y separación de esos agentes de los vínculos tradicionales que los diferenciaban en clases a las que pertenecían por su origen o su pertenencia étnica. La ley no es responsable de su liberación, pero contribuyó a la disolución de esas formas de identificación tradicionales. Es decir que la ley moderna es uno de los mecanismos más importantes para convertir a los individuos concretos en *sujetos de derecho*, un dispositivo para crear sujetos separados, separables, e intercambiables, exactamente igual que sus trabajos. Su propósito es crear al *sujeto de derecho*, dotado de autonomía y derechos idénticos a los demás, indiferenciado, *universalizado*. Esta es su contribución fundamental a la reproducción de las premisas de las relaciones capitalistas de producción.

Asociándolo a las relaciones de producción, Marx niega en redondo que la ley y el derecho sean el discurso en que la razón expresa sus demandas universales. Para Marx, el espíritu de la ley no es el espíritu de la razón, ni el espíritu del pueblo, sino el índice del momento en que se encuentra la sociedad civil en la que reinan ciertos intereses. Es verdad que la ley *universaliza* esas relaciones, pero es porque eleva a rango de naturaleza los vínculos de propiedad, de intercambio y de apropiación, tal como las encuentra en la sociedad civil. Las normas jurídicas desempeñan un papel esencial en la repro-

---

[28] *Ibid*., p. 180. (*MEW, Grundrisse*, 154).

ducción de las relaciones de producción justamente porque están presentes desde el primer momento en la implantación de estas últimas. Mientras que de hecho está determinada por las relaciones de producción, en el plano jurídico la ley se presenta a sí misma de manera mistificada como la determinante. Ella *normaliza*, vale decir, hace axioma y sistema las relaciones que caracterizan una forma de extracción del plustrabajo. Forma parte del modo de producción en su totalidad, porque el proceso de producción y de explotación es, al mismo tiempo, proceso de reproducción de las relaciones de dominación y subordinación jurídico-política. Si la plusvalía, como forma específicamente capitalista de aparición de plustrabajo, existe y se perpetúa, es porque funciona a la vez que como relación económica, como relación jurídica de dependencia. Y puesto que la ley y el derecho reproducen una forma de dominación de clase, entonces Marx concluye que se trata de una simple expresión de clase y nada más: "Vuestro derecho no es más que vuestra voluntad erigida en ley, voluntad cuyo contenido está determinado por las condiciones materiales de existencia de vuestra clase."[29]

Para su implantación, este dominio jurídico requiere de una forma institucional que asegure su validez y su cumplimiento: es el Estado. Lo mismo que la ley y el derecho, el Estado no tiene, en Marx, ningún desarrollo independiente de las relaciones de producción en las que participa. El Estado debe ser tratado de punta a rabo como una forma histórica, es decir como resultado de un cierto desarrollo material y, en su momento, como una institución generada por un cierto estado de la lucha de clases. La forma del Estado se corres-

[29] K. Marx, F. Engels, "Manifiesto del Partido Comunista", en *Obras escogidas*, *op. cit.*, p. 46. (*MEW*, 4, 477).

ponde siempre a determinadas condiciones materiales y a una coyuntura determinada de la lucha de clases. Así se comprende que todas las referencias significativas de Marx en torno al Estado se encuentran en sus análisis históricos.[30] No hay y no puede haber una *teoría general del Estado*. Construir una teoría del Estado es continuar con la ilusión de que se trata de una entidad invariante que estaría inevitablemente presente en todas las formas posibles de las relaciones de producción. Por eso, como veremos más adelante, antes que ofrecer una respuesta a la cuestión de cómo sería un Estado una vez que la explotación y el antagonismo de clases hayan desaparecido, es decir, cómo sería un Estado comunista, Marx responde con la tesis de la desaparición del Estado consecutiva a la desaparición de la lucha de clases.[31]

El Estado carece de teoría propia porque depende por completo de las relaciones de producción que lo fundamentan. Y sin embargo, es justamente del papel que le corresponde en esas relaciones de producción de donde proviene tal apariencia de autonomía. En efecto, como se ha visto en el capítulo primero, en el régimen capitalista, el Estado no interviene directamente en la producción del plusvalor. Las leyes económicas bastan para reproducir y profundizar la dependencia del trabajo respecto del capital. El papel del Estado parece *externo*, pues consiste en garantizar las condiciones generales en que se realiza la producción: en primer lugar interviene en las premisas de la reproducción de la fuerza de trabajo en salud, educación,

---

[30] En los bosquejos preliminares de *El Capital*, Marx consideró la posibilidad de dedicar un libro a la cuestión del Estado. Este proyecto fue sustituido por la estructura actual que guarda el libro.

[31] He aquí el punto de vista de Engels: "Siendo el Estado un instrumento de dominación, la toma del poder por los trabajadores significará la desaparición del Estado". *Carta de Engels a Cuno*, 24 de enero de 1872. (*MEW*, 33, 388).

leyes laborales; luego, en la gestión de las premisas básicas de existencia del capital, esto es, el respeto a la propiedad privada de los medios de producción, los conflictos que pueden presentarse entre productores autónomos y eventualmente entre clases, la regulación legal del intercambio, el derecho penal, civil, laboral, o la circulación de la moneda. Finalmente, su papel consiste en intervenir en todo aquello que pueda entorpecer y algunas veces paralizar el proceso de acumulación: las crisis periódicas, sean financieras o de sobreproducción del capital, las barreras internacionales, eventualmente las guerras de colonización. Si las leyes económicas bastan para perpetuar la separación del productor directo de los medios de producción y por tanto su dependencia, la intervención política parece situarse en los márgenes, en la *gestión de la libertad*, de la libertad de los obreros y la libertad del capital. De esta marginalidad proviene la ilusión de que el Estado es una entidad autónoma, situada por encima de los conflictos que afectan a la sociedad civil. Pero según Marx esta ilusión no puede ser sino pasajera porque el Estado es sencillamente un mal apéndice de las relaciones que lo determinan.

De acuerdo con Marx, la participación del Estado en la reproducción de las relaciones de producción tiene dos facetas: una como gestión administrativa y jurídica, y otra como expresión de la dominación de clase. En la primera de ellas predomina en cierto modo el carácter técnico como en la administración tributaria, la distribución de recursos a la salud o la educación o la reducción de la pobreza. Desde este punto de vista, el Estado benefactor y protector, lo mismo que el Estado administrador, forman ya parte del paisaje cotidiano de las sociedades modernas. Para el ciudadano, el Estado parece la encarnación de los reyes taumaturgos medievales. La segunda faceta hace su aparición de manera más esporádica,

pero siempre tiene el propósito de asegurar la continuidad de las relaciones capitalistas de producción: vigilancia de las rebeldías y las insubordinaciones, reglamentación del trabajo, procesos electorales y otros. Aunque en ningún sitio realiza un estudio sistemático, en su artículo *La lucha de clases en Francia*, Marx hace una breve enumeración de las instituciones que en ese momento tenía el Estado capitalista: ejército permanente, magistraturas, funcionariado, policía.[32] Una tradición posterior, que inicia con Gramsci, ha agregado una serie de instituciones destinadas a asegurar más bien la hegemonía ideológica de la clase dominante y por ello las ha llamado *aparatos ideológicos de Estado*, de los cuales la escuela es la institución paradigmática.

Naturalmente las relaciones entre el derecho, la ley y el Estado son muy estrechas. Por una parte, recae en el Estado toda acción susceptible de crear un régimen jurídico. Sin duda, toda la legislación está vinculada a las premisas que gobiernan un sistema social y económico existente, pero en el modo de producción capitalista, el momento legislativo es el constituyente de toda juridicidad. El derecho moderno, emanado del Estado, es para Marx desde el primer momento un derecho de clase, pues una clase no es históricamente determinante y activa sino hasta que encuentra en el Estado el medio de hacer pasar su interés de clase como interés general. Pero en sentido inverso, la ley se presenta luego como legitimación de la acción del Estado. Lo elaborado por el Estado es la ley, porque se hace el tránsito mistificador de afirmar que la ley proviene de los *representantes de la nación*. Y con ello, la ley legitima a su vez la acción del Estado y la hace valer como obligatoria ante

[32] Sobre este punto volveremos a propósito de la experiencia de la Comuna de París.

el ciudadano individual, cualquiera que sea la naturaleza de clase de esa ley. Como corolario a esta relación entre la ley y el Estado, está la aparición de los *funcionarios del Estado*, es decir, aquellos que *conocen la ley* y vigilan su aplicación. Surge entonces en el nivel social una división del trabajo: la administración del Estado exige habilidades especiales y conocimientos específicos, de modo que este trabajo *intelectual* queda recluido en un grupo selecto, mientras el trabajador manual queda descalificado por completo de la participación en la gestión pública. La alta burocracia y la llamada *clase política* son justamente las rémoras que resultan de este proceso en el régimen capitalista. Pero justo porque actúan en los márgenes de la producción, el derecho y la aplicación de la ley parece poseer un carácter autónomo y con ello se crea la ilusión de que el Estado es el determinante del proceso, mientras que en realidad él mismo es determinado por ciertas relaciones de producción.

En las sociedades capitalistas la legitimidad política se ha desplazado gradualmente a la legalidad. La ley, presumible encarnación del pueblo-nación, pasa a ser la categoría fundamental de la soberanía del Estado. Pero el Estado, el derecho y la ley son las instancias de cohesión y de homogeneización características de las sociedades formadas por una multitud de productores libres y autónomos, cuyos lazos sociales se les revelan en el mercado, en el intercambio de mercancías. Al menos en este sentido, Hegel tenía razón al afirmar que el Estado (su ley, su derecho) es la *solución* de la sociedad civil, porque es el horizonte de universalización que los productores independientes no alcanzan por ningún otro medio. Por eso el dominio jurídico-político se instaura ahora como el aspecto dominante de la ideología moderna, porque la ley y el Estado pueden, por excelencia, representar la unidad de esos agentes, implantarla en el imaginario social, al mismo tiempo que normalizan a

cada uno como *sujeto universal*, es decir, indiferenciado, intercambiable. Este predominio ideológico de lo jurídico-político es un rasgo propio del régimen capitalista de producción. Los vínculos medievales, por ejemplo, engendraban una serie jerárquica de estamentos, cada uno dotado de una simbolización propia, con frecuencia sacralizada. Lo mismo que cada uno de los estamentos dominantes en esta jerarquía, el rey extraía de esto su legitimidad como encarnación, en el cuerpo y en la palabra, de la cúspide de la pirámide. Pero el rey mismo era un eslabón en la jerarquía que culminaba en Dios, del cual debía ser, a manera de ejemplo paradigmático, el humilde servidor. Por ello, en el mundo feudal la representación religiosa, la única que podía ofrecer una imagen coherente de esos lazos verticales de dependencia, era la ideología dominante. Pero en el momento en que esas relaciones y los símbolos que las acompañaban fueron pulverizados, las relaciones jerárquicas y los reclamos de origen y procedencia desaparecieron, dejando su sitio al individuo libre, cuyo punto de irrupción es justamente la ley. En consecuencia, la ideología jurídico-política suplantó a la ideología religiosa y sigue instalada hasta hoy como el dominio de reproducción ideológica dominante. En la acción política, Marx consideró que tanto el derecho como el Estado son dominios en los que se manifiesta la lucha de clases, pero no parece haber creído nunca que era en ellos donde podría encontrarse la clave de la transformación profunda de las relaciones sociales.

Formas de conciencia: ideología y fetichismo

La *Contribución a la crítica de la economía política* retoma un tema que, para la concepción materialista de la historia es crucial:

"El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social, política y espiritual en general. No es la conciencia de los hombres lo que determina su ser, sino por el contrario, su ser social es lo que determina su conciencia."[33] Esta afirmación es una buena aproximación al tercer nivel que constituye un modo de producción: el nivel de las formas de conciencia, de la ideología. En sí misma aquella tesis de Marx y Engels es producto de una larga elaboración teórica e indicaba uno de los puntos de ruptura con la concepción filosófica de su juventud. Marx había llegado a ella desde 1845, en su enorme obra no publicada escrita en colaboración con Engels: *La ideología alemana*. En ese momento, Marx y Engels intentaban elaborar un punto de vista crítico que acabaría por alejarlos de los que hasta entonces habían sido sus próximos: el ala izquierda del hegelianismo, L. Feuerbach, B. Bauer, Stirner. ¿Cuál es el punto de separación? Que para estos últimos la crítica se ha mantenido en el plano de las ideas, de las formas alienadas de la conciencia, bajo la convicción de que las relaciones entre los hombres, todos sus actos y su modo de conducirse son otros tantos productos de su conciencia. Entonces se obtenía como corolario que la crítica a esos productos de la conciencia, especialmente en el plano teológico, debía provocar una transformación de la humanidad. Todos los problemas afloraban en el terreno de la filosofía y más precisamente en el sistema hegeliano, terreno donde se libraban intensos combates de ideas en torno al espíritu absoluto bajo la ilusión de que ello representaba una revolución profunda. Los frutos de las cavilaciones de esos pensadores –dice Marx con ironía– han acabado por imponerse a la cabeza que los produjo: los creado-

33 K. Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, *op. cit.*, p. 182. (*MEW*, 3, 9).

res han acabado por rendirse ante sus criaturas.[34] La rebelión de Marx a ese estado de cosas se expresó en las alrededor de 600 páginas que componen *La ideología alemana.* De acuerdo con la nueva teoría materialista que estaba empezando a surgir, es la base material que se despliega en la vida la que explica las ideas que se encuentran en la conciencia: "A ninguno de esos filósofos –los hegelianos de izquierda– se le ha ocurrido siquiera preguntar [...] por el entronque de su crítica con el mundo material que la rodea."[35] En consecuencia, el primer desafío consiste justamente en establecer la determinación que sobre la conciencia y las ideas realiza esa base material. El tema que está presente a lo largo de toda *La ideología alemana* es, entonces: ¿cuál es la relación entre la base material y las formas de conciencia que le corresponden?

Esta concepción de la formación de la conciencia fue una adquisición permanente. La producción teórica posterior de Marx, incluido *El Capital*, expone la manera en que la vida material y las formas de intercambio permiten comprender "los diversos productos teóricos y las formas de conciencia, la religión, la filosofía, la moral, etc."[36] Para la filosofía, ello representa una gran novedad y un desafío: las ideas dejan de ser lo determinante y pasan a ser lo determinado. Esta inversión, literalmente revolucionaria en su momento, trae consigo una serie de transformaciones sin precedente que no cesarán de tener consecuencias en la teoría de Marx: no son las ideas las que determinan la vida material sino a la inversa, es decir, que las ideas no brotan espontáneamente de la cabeza de los

[34] K. Marx, F. Engels, *La ideología alemana*, Pueblos Unidos, Buenos Aires, 1973, p.11. (*MEW*, 3, 13).

[35] *Ibid.*, p. 18. (*MEW*, 3, 20).

[36] *Ibid.*, p. 40. (*MEW*, 3, 38).

hombres, sino que existen en relación con una base material objetiva, en relación con la cual pueden emerger. El ser humano es, desde luego, un ser inteligente por naturaleza pero el contenido de lo que piensa no es cualquier contenido posible, sino aquél que está asociado a un determinado estado material y espiritual, estado que se muestra de modo tangible, en la lengua natural: "El espíritu nace ya tarado con la maldición de estar preñado de materia, que aquí se manifiesta bajo la forma de capas de aire en movimiento, de sonidos, en una palabra, bajo la forma de lenguaje [...] la conciencia, por tanto, es ya de antemano un producto social y lo seguirá siendo mientras existan seres humanos."[37]

Asociar la conciencia a la base material de la vida humana tiene repercusiones considerables: primero, hace ver que los seres humanos piensan y actúan a la vez, y que éstos no son dos procesos separables: no pueden actuar si su acción no está orientada por algún horizonte de ideas que lo dirija y, a la inversa, a medida que su acción se desarrolla deben transformar sus ideas. No hay pues una historia de las ideas independiente –como si los seres humanos pensaran sin actuar– y no hay una historia de los hechos independiente –como si los seres humanos actuaran sin pensar–. La tesis propiamente revolucionaria de Marx es que no hay ninguna acción humana que no se traduzca en transformación material del mundo, es decir, que no se inscriba en la *exterioridad*, sin que esta sea a la vez, una transformación de sí mismo del ser humano, es decir, que se inscriba en la *interioridad*. La acción que se ejerce sobre el mundo para transformarlo es a la vez una transformación de sí mismo, una recomposición del sujeto actuante.

[37] *Ibid.*, p. 31. (*MEW*, 3, 30).

Transformar al mundo es transformarse. Entre *poiesis* (acción que afecta a algo externo) y *praxis* (ejercicio sobre sí mismo), hay unidad porque los hombres no pueden cambiar sus condiciones de existencia y conservar al mismo tiempo una esencia invariante.[38]

Asociar la conciencia a la base material es además retirar al pensamiento su autonomía ilusoria, mostrándole que sólo es real en relación con su Otro, con el ser sensible. El pensamiento no es una acción arbitraria del espíritu, sino un producto de una situación determinada y como tal es posible rastrear su génesis, sus condiciones de posibilidad y de aparición. La conciencia y el pensamiento están siempre determinados, por eso son capaces de producir efectos reales. Y es además porque están determinados y que el pensamiento mismo puede tomarlos como objetos, que es posible examinarlos para encontrar su razón de ser. Existen entonces dos planos: el del sujeto consciente que actúa y el del sujeto que, consciente de sí, se observa actuando. Es decir que la conciencia y el pensamiento se han hecho, para Marx, objetivos y, por lo tanto, susceptibles de examen, es decir, la teoría debe permitir observar al sujeto observando, hacer que la conciencia y el pensamiento se tomen a sí mismos como objeto "material" para encontrar su fundamento.

Finalmente, asociar la conciencia a su base material es desterrar el narcisismo de la conciencia individual. En efecto, *poseer* una conciencia, *tener* pensamientos es estar determinado por una entidad transindividual, la cual tiene una objetividad y una historia, pues resulta de un itinerario que involucra la historia de la humanidad. Por brevedad llamamos

---

38 Véase Etienne Balibar, *La filosofía de Marx*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2006, p. 47.

a esa entidad *ideología*, pero este *mundo de las ideas* incluye la lengua natural, y con ésta los pensamientos previos, las experiencias pasadas, las emociones vividas. En breve, la antítesis de la conciencia individual, es un no-sujeto, un *sujeto transindividual*. Esto de ningún modo excluye al individuo concreto pensante: cada individuo piensa por sí mismo y hasta quizá sea capaz de producir pensamientos inéditos, pero aun esa originalidad sólo es destacable desde el telón de fondo de una pertenencia, porque el individuo únicamente puede *individualizarse* teniendo como escenario un *nosotros*. Desde luego para cada individuo que nace en una sociedad ese pensamiento colectivo ya es un dato, el cual no depende de ninguna conciencia y de ninguna razón individual y que, sin embargo, es la responsable de crear, objetivamente, al futuro sujeto pensante y al conjunto de los objetos pensables. En resumen, la respuesta de Marx a la pregunta ¿cuál es la relación de las representaciones de la conciencia con la base material? consiste en una verdadera mutación filosófica, porque inserta a la conciencia y al pensamiento en la contingencia de la historia general y de su propia historia.

Las formas de la conciencia no son autónomas, sino que poseen un entrelazamiento particular con la base material de la vida humana, por eso forman parte de ciertas relaciones sociales de producción, de un modo de producir. El concepto *modo de producción* reconoce ese vínculo como uno de los niveles significativos en la reproducción de las condiciones materiales de subsistencia y lo llama dominio *ideológico*. Conviene sin embargo resaltar que en Marx, el término *ideología* tiene un contenido particular y parece estar fuertemente circunscrito al régimen capitalista. Por ello, antes de llegar a la categoría de *ideología*, conviene detenerse en el funcionamiento más general de las *formas de conciencia*, adoptando por un momento la su-

gerencia contenida en *La ideología alemana* donde se distingue explícitamente entre conciencia e ideología.

En efecto, en el plano más general, es importante señalar que una forma de conciencia es una parte indispensable para la vida social. Ninguna sociedad puede suprimir la necesidad de poseer una serie de representaciones, ideas y valores mediante las cuales los individuos hacen suyas las normas y las conductas que les permiten actuar. Esta serie de representaciones aseguran la cohesión social y se materializan en normas, principios, relaciones de parentesco, formas de educación y aculturación. Para reproducirse, cada sociedad crea, además de las ideas mismas, los mecanismos por los cuales estas representaciones son transmitidas de una generación a la siguiente. Pueden llamarse *formas de conciencia* porque constituyen el horizonte de inteligibilidad por el cual cada uno adquiere certeza de sí mismo, de los demás y de la colectividad en la que realiza su mundo de vida. Como sistema de representaciones es indispensable para formar a los individuos, transformarlos y ponerlos en condición de responder a las exigencias de sus condiciones de existencia. También puede llamarse *formación de la voluntad* porque esas representaciones y normas exigen que el individuo se identifique a sí mismo con ellas, las haga suyas configurando respecto a ellas sus propios deseos y expectativas. Son esas representaciones las que, haciéndose idénticas con la voluntad convierten en *naturales* las condiciones de existencia del individuo. Sólo de este modo la voluntad coincide con el deber que le es impuesto. Para Marx todo ello es muy importante porque muestra que la acción humana y la voluntad, aunque son obra de cada uno, no se agotan en la acción individual, pues actuando, el individuo de hecho moviliza las representaciones de que la sociedad le ha provisto, reactiva la cultura que le permite ser un agente activo. La conciencia es el lugar de

confluencia del impulso al acto individual y de la base transindividual que determina y otorga significado a dicho acto.

La tradición posterior a Marx ha utilizado con frecuencia el término *ideología* para referirse a ese proceso de formación de la conciencia y la voluntad. En Marx mismo, sin embargo, el concepto de *ideología* tiene un sentido más restringido: para él, la ideología implica una deformación, un ocultamiento para la conciencia de sus condiciones reales de existencia y, por lo tanto, la categoría tiene un tono peyorativo. El término *ideología* no es obra de Marx. Su aparición se remonta hasta Destutt de Tracy (1796) y fue creado para designar la ciencia que éste se proponía construir: la ciencia de las ideas. Después de estos ideólogos franceses, el término pronto adquirió un sentido peyorativo lo que probablemente influyó en el uso de Marx mismo. En *La ideología alemana*, el término es sencillamente una racionalización de las condiciones económicas y políticas de la existencia del capital, una justificación pura y simple de esas condiciones. El concepto de *ideología* implica varias cosas: ante todo, la determinación de las ideas a partir de las condiciones materiales de existencia. En segundo lugar, la ideología no es un simple conjunto de ideas *que flotan en el ambiente*, sino un dominio que posee existencia material y eficaz. Material, porque aunque no tengan un cuerpo sensible, como dominio de inteligibilidad esas ideas están presentes en todas las acciones del individuo: en sus convicciones, sus afectos, su trabajo o su vida política. Eficaz, porque no hay práctica en ningún dominio específico (como la economía, el derecho o la política), sino por y bajo, alguna forma de ideología. Pero en tercer lugar, lo específico de este dominio material y eficaz es que se trata de una sistematización atravesada por completo por las relaciones de dominación y, por lo tanto, deformada de las condiciones reales de existencia.

En efecto, en el régimen capitalista, la ideología es una representación inadecuada de las condiciones reales por dos razones: primero, porque ofreciendo como apariencia la división social del trabajo y la circulación de mercancías, oculta que detrás de éstas, las relaciones existentes son de dominación y dependencia. En segundo lugar, porque todas las relaciones sociales en el régimen del capital son expresables por medio de conceptos generales y éstos parecen autonomizarse y convertirse en potencias independientes y misteriosas: la libertad, la igualdad, la justicia, el dinero. Para el Marx de *La ideología alemana*, políticos, juristas y filósofos toman esos conceptos para desarrollarlos y cultivarlos de manera independiente, como valores universalizables y racionales, encubriendo que su verdadera fuente son las relaciones de propiedad y de producción existentes. Por ende en esta obra, la ideología es sinónimo de mistificación: las ideas dominantes son sencillamente las ideas de la clase dominante ofrecidas como valores eternos, racionales y, por tanto, pretendidamente inalterables para aquellos hombres que, de hecho, les han instituido mediante sus relaciones sociales efectivas. Que sea ideología *de clase* quiere decir que el componente esencial de esa representación es la reproducción de la sumisión de los trabajadores a las reglas del orden establecido, lo mismo que la capacidad de los agentes de la explotación de manipular las ideas dominantes a fin de asegurar, por medio de la palabra y el discurso, la dominación de una clase. Es por eso que *La ideología alemana* concluye que la única manera de luchar contra las ideas de la clase dominante es transformar las condiciones materiales y tomar el control del poder, donde esas fuerzas ideales se generan y se sistematizan.

La respuesta del joven Marx al problema de la relación entre la conciencia y la base material en el régimen capitalista

es entonces la aparición del concepto de *ideología.* Es una respuesta original pues la ideología no es el producto de una o varias conciencias sino que, por el contrario, la conciencia es el producto de la ideología. La ideología descansa en un proceso material, objetivo, y por ello no está al alcance de ninguna voluntad individual o grupal. En consecuencia, aun tratándose de una ideología de clase, no es ni una enorme mentira urdida por la clase dominante, ni un velo que pueda desgarrarse para descubrir detrás la verdad, ni un mito que pueda disolverse fácilmente. La ideología obtiene su consistencia de los procesos sociales reales. Pero puesto que es un producto, es posible estudiar la génesis de su aparición, la formación de esos valores e ideas que pretenden la universalidad. Examinar esta génesis es justamente ejercer una tarea crítica. Puesto que se trata de ideas que permiten la dominación, tal ejercicio es criticar la ideología dominante en el doble sentido de develar el ocultamiento de las relaciones reales de subordinación y rehusar autonomía a esos valores pretendidamente inamovibles, que son los promotores de aquel encubrimiento.

Sin embargo, en el momento de la redacción de *La ideología alemana*, Marx no contaba aún con una demostración de ese proceso de inversión-mistificación que produce la ideología. Esta demostración no aparecerá sino hasta *El Capital*, con el concepto de *fetichismo* que en ese desplaza en los escritos al de ideología. Desde el capítulo anterior sabemos qué es el fetichismo: la reificación del mundo de las mercancías y el dinero como si éstos poseyeran una existencia autónoma cuyas leyes no pueden sino imponerse inevitablemente a los hombres. Es la apariencia de que la producción, el intercambio de mercancías, y la circulación del dinero están regidas por *leyes propias* que imponen obligatoriamente determinados comportamientos a los individuos; es apariencia, porque tras ella queda oculto que

son las relaciones entre los hombres las que han producido dichas *leyes* y no a la inversa. Desde un punto de vista teórico, el fetichismo es importante porque muestra claramente el vínculo entre las ideas dominantes y la reproducción de la vida material. En efecto, el fetichismo surge por el hecho de que, debido a la división social del trabajo y a la propiedad privada de los medios de producción, es en el mercado, a través del intercambio, como cada individuo socializa su trabajo, se *universaliza*, donde cada uno es socialmente reconocido (o rechazado). Es esta aparente independencia del mundo de las mercancías la que provoca su reificación. Naturalmente, el caso extremo del fetichismo es el dinero, porque es la mercancía equivalente general, universal e inmediatamente intercambiable por cualquier otra mercancía. Si las mercancías tienen un valor de cambio, el dinero es la personificación de ese mismo valor de cambio y parece poseer la virtud propia de poder comunicarse con cualquier otra mercancía, tener un poder sobrenatural, ser una encarnación de la riqueza. Por eso es objetivamente una *necesidad universal*, valorado y atesorado por sí mismo.

El fetichismo de la mercancía y el dinero es el ropaje que toman las relaciones reales entre productores independientes. No es ni una ilusión, ni un espejismo, sino el resultado de lo que se manifiesta en el mercado trasplantado en la cabeza de los hombres. El fetichismo de la mercancía explica la manera en que, dada cierta base material, una cierta forma de *realidad* no puede dejar de aparecer, y esta apariencia es la mediación necesaria sin la cual la acción de los productores independientes se hace sencillamente imposible:

> En tanto que sujetos del proceso de circulación, los individuos son, en primer lugar, cambistas [...] de hecho ellos no se enfrentan en tanto que individuos sino que se enfrentan en tanto que valores de

cambio subjetivizados, es decir, equivalentes vivientes, valores iguales. No hay entre ellos ninguna diferencia [...] como no existe el uno para el otro sino como sujetos de equivalencia, por el hecho de que tienen el mismo valor, ellos son de inmediato, indiferentes uno en relación con el otro. Sus otras diferencias no les interesan. Su particularidad no entra en el proceso [...][39]

Así pues, el fetichismo de las mercancías y del valor de cambio que desarrolla la circulación no solamente respeta la libertad y la igualdad entre los productores: ella las crea, es su base real. "En tanto que ideas puras, (la libertad y la igualdad) son expresiones idealizadas de sus diversas fases: sus desarrollos jurídicos, políticos y sociales no son más que la reproducción sobre otros planos."[40] Ante la mirada de los individuos esa apariencia objetiva se despliega, sin cesar nunca de producir sus efectos, sin que exista la posibilidad de que, mientras sigan siendo productores independientes, esa apariencia cese o se mitigue.

El Capital nos ha permitido asistir a la génesis de esa apariencia: con la división generalizada del trabajo, con la propiedad privada de los medios de producción, el trabajo concreto de cada uno debe transformarse en trabajo abstracto, indistinto, universalmente intercambiable y, por lo tanto, generador de valor. Este valor que el trabajo confiere a la mercancía, a su vez, no puede expresarse más que en otra mercancía, es decir, se muestra como una relación entre *cosas*, no entre los trabajos contendidos en ellas: "Las relaciones sociales que mantienen sus trabajos privados aparecen a los ojos de los pro-

---

39 K. Marx, *Contribution á la critique de l'économie politique*, Gallimard, vol. I, París, 1974, p. 221. (*MEW*, 13, 76).

40 *Ibid.*, p. 224. (*MEW*, *13*, 77).

ductores [...] como relaciones impersonales entre personas y relaciones sociales entre cosas impersonales." Luego, el que los productos del trabajo, dotados de una nueva alma social, se transformen en mercancías y posteriormente en dinero, oculta por completo su origen y crea ese mundo fantasmal en que las mercancías, el dinero y los metales preciosos imponen sus propias condiciones. Este razonamiento de Marx "es una de las grandes exposiciones filosóficas acerca de la formación de la apariencia, de las nociones universales que las acompañan"[41] y de las relaciones que ambas tienen con las prácticas materiales. Se trata, literalmente hablando, de una *teoría de la constitución de la objetividad*, es decir, de una teoría acerca de cómo se crean los *objetos* que pueblan el mundo de la apariencia.

Pero puede decirse que es igualmente una *teoría de la subjetividad*, porque la génesis de esta apariencia no descansa en el dato previo de un sujeto, de una conciencia o de una razón individual; por el contrario, es la formación de la objetividad (cuyo concepto es el fetichismo) el que constituye los sujetos que son parte de la objetividad misma, es decir, que se dan en la experiencia *junto a las cosas*, al lado de las mercancías, como su correlato subjetivo. La inversión que Marx provoca es entonces completa: la construcción del mundo no es obra de un sujeto; es, por el contrario, parte de un proceso que incluye la génesis de la subjetividad, una forma de ser sujeto históricamente determinada, como parte de ese mundo que se ha constituido.

La elaboración teórica de Marx contiene un doble movimiento crítico: primero, crítico respecto a esa apariencia

---

[41] E. Balibar, *La filosofía de Marx*, *op. cit.*, p. 69.

que es el fetichismo, mostrando su génesis, los elementos que lo condicionan y lo constituyen en tanto que objetividad y subjetividad. Segundo, ese movimiento se lleva a cabo en el marco de la crítica a la economía política clásica, la cual se limita a transcribir categorialmente esa apariencia. Marx reconoce que en la economía política hay un análisis de los procesos de producción y de intercambio, pero le reprocha que nunca fue capaz de preguntarse por el origen de las categorías que examinaba. Si su crítica tuviese que resumirse en una palabra es que aquélla ha ignorado que tras cada elemento de la producción subyace un proceso histórico que lo ha hecho *aparecer* como objeto sensible y pensable. En consecuencia, por ese doble movimiento Marx sostiene que no puede haber teoría *objetiva* si no incluye una teoría de la constitución de la objetividad y no puede haber una teoría de la objetividad si no incluye una teoría de la constitución de la subjetividad. En breve, la doctrina de Marx ofrece una génesis a la vez de los *objetos* y de los *sujetos*, de los objetos reales y pensables, de las categorías con que se los piensa y de los sujetos cognoscentes que hacen uso de esas categorías.

Los conceptos de *ideología* y *fetichismo* tienen un origen común, pero a nuestro juicio conservan alguna diferencia. Ambos provienen del mismo proceso mistificador por el cual los productos humanos se revierten contra sus creadores. Pero parecen apuntar a fenómenos distintos: la ideología se refiere a las ideas, nociones universales que se independizan y sirven a la dominación de clase, como la libertad o la igualdad. En el caso del fetichismo, ese elemento aparentemente autónomo son las mercancías y el dinero. En el primer caso, esa representación adquiere la forma de un ídolo: el culto de las ideas; mientras que en el segundo, el fetiche es una cosa material: la mercancía, un objeto natural. Pero ideología y fetichis-

mo conservan una raíz común, pues mientras los individuos continúen siendo productores independientes de mercancías, los productos de su trabajo se les presentarán con ese carácter de autonomía. Son *apariencias objetivas* que participan en la reproducción de las relaciones de producción. Significan el ocultamiento de las condiciones reales de existencia, pero son eficaces, porque permiten al individuo aceptar como naturales las condiciones que impone el intercambio mercantil. Y justo por su eficacia en la reproducción de esas relaciones, tales *apariencias objetivas* forman parte esencial del modo de producción, desde que éste se origina.

De vuelta al modo de producción

El concepto *modo de producción* ha sido definido desde el inicio como el entrelazamiento de tres regiones: la jurídico-política, la ideológica y la base económica la cual es siempre la determinante. Un largo rodeo ha sido necesario para mostrar el papel que tienen las primeras dos regiones, especialmente en el régimen capitalista. Pero es preciso hacer una advertencia acerca de este entrelazamiento: la determinación de la base económica sobre la superestructura jurídico-política e ideológica es una cuestión compleja. Es absolutamente indispensable evitar el *economicismo* del que Marx es con frecuencia acusado. Tratar de reducir todas las formas de la experiencia social a meros epifenómenos de la economía es desnaturalizar el pensamiento de Marx. El arte, la ciencia, la vida política o las formas de parentesco tienen una dinámica propia, regida por condiciones específicas de cada una de esas formas de experiencia. Tales dominios no pueden ser reducidos a meras emanaciones de la base económica, porque son factores de la vida social que poseen una acción y una eficacia

propias. Pero aun si poseen un grado mayor o menor de autonomía, también forman parte de la experiencia social que es un todo unificado: cada una de ellas posee también algún grado de vinculación, a veces sumamente lejano, complejo e indirecto, con la vida material. Así, por ejemplo, sería imposible escribir la historia del arte como un simple reflejo de las condiciones de producción de la vida material, pero sería igualmente inadecuado escribir una historia del arte sin considerar el contexto de la vida material en que el arte se desenvuelve: el papel social del artista, los medios de que dispone para su práctica, las vías de difusión de su obra, las maneras de apropiación de su trabajo, etcétera. Por eso, Engels advierte, al final de su vida: "[...] según la concepción materialista de la historia, el factor que, en última instancia determina la historia es la producción y la reproducción de la vida real. Ni Marx, ni yo, hemos afirmado nunca nada más que esto. Si alguien lo tergiversa diciendo que el factor económico es el único determinante, convertirá aquella tesis en una frase vana, abstracta, absurda".[42]

Si la teoría materialista aspira a tener valor científico, debe evitar a toda costa el esquematismo de reducir la experiencia humana a una suerte de reflejo inmediato de la vida material. Con la inclusión de las regiones jurídico-política e ideológica, el concepto de modo de producción intenta retener, no empobrecer, la complejidad de la vida en común. En ésta, participan muchos factores que también determinan en diversos grados la acción individual y colectiva. La acción humana siempre es concreta y, por lo tanto, responde a múltiples factores: la voluntad, la pasión, el afecto, el estado espiritual y

---

[42] F. Engels, "Carta a J. Bloch, 21-22 septiembre de 1890" en *Obras*, *op. cit.*, p. 717. (*MEW*, 37, 463).

hasta el impulso del instante. Cada ser humano se representa de este modo su acción individual, y no se equivoca. Lo que Marx afirma es que la suya es también una acción social y en consecuencia no puede suprimir las premisas que le impone el contexto, incluido el significado y las consecuencias que su acto tendrá a los ojos de los demás. Es imposible deducir el arte pictórico de Fray Angélico (1395-1455), por ejemplo, al modo de producción feudal tardío. Su sentido de las formas, de la composición y del color, todo ello depende del individuo y de una tradición pictórica cuyas reglas son específicas. Pero tampoco se puede comprender del todo la pintura de Fray Angélico si se ignora que el contexto feudal le impone los temas, la iconografía, la concepción de la naturaleza divina presente en sus obras. Sin la presencia de estas determinaciones que le son dadas, su obra hubiese sido irreconocible, irrealizable. Los seres humanos son seres espirituales que actúan simbólica, imaginativa, intuitivamente y en todos estos casos constituyen dominios de significación que tiene eficacia y valor propios. En las regiones artísticas, científicas, ideológicas, los seres humanos establecen fines, guían su acción siguiendo principios y valores que las más de las veces no están directamente conectados con la producción de su vida material. Entre estas regiones, algunas tienen un grado de autonomía muy grande, como es el caso de muchas prácticas artísticas, en otras, ese grado de autonomía se reduce considerablemente, como en el derecho o la política. Pero este grado de autonomía que, insistamos, puede ser muy grande, no evita que todas esas prácticas, justamente por ser sociales y no meros ejercicios subjetivos, estén de un modo u otro asociadas a las condiciones materiales de existencia: "Es un mutuo juego de acciones y reacciones entre todos esos factores en el que, a través de toda la muchedumbre infinita de causalidades

(es decir de cosas y acaecimientos cuya trabazón interna es tan remota o tan difícil de probar que podemos considerarla como inexistente, no hacer caso de ella), acaba siempre imponiéndose como necesidad el momento histórico".[43]

Existe un segundo riesgo que debe evitarse en el concepto de *modo de producción.* Debido a su alto grado de abstracción, constituido por una base económica y una superestructura jurídico-política e ideológica, el concepto ha sido utilizado como una suerte de *modelo general*, de *formato ideal* en el cual se trata de insertar, de un modo u otro, las complejas realidades de cada formación social. Considerado de esta manera, el modo de producción construye una suerte de tipología de las formaciones sociales, una especie de esquema que sería la versión marxista de una filosofía de la historia, un camino que la humanidad no puede dejar de recorrer. Marx mismo ha contribuido en la formación de esta concepción errónea: al modo de producción asiático sigue el esclavista, seguido por el modo de producción feudal el cual a su vez desaparece a favor del régimen del capital en sus variantes, primitivo o *tardío.* Así, la teoría se convierte en una historia universal, ya elaborada, que se aprende en pocos minutos, pero que hace un dogmático a quien la adopta. Entonces, se usa ese modelo general para hacer entrar, con calzador, a las diferentes formaciones sociales más o menos deformadas en sus condiciones objetivas omitiendo aquellos aspectos y desfases mas graves. Pero esto es un error en la concepción del concepto *modo de producción.* Este concepto no es una suerte de *modelo general*, ni de *tipo ideal*; él es simplemente una herramienta para el análisis: sus categorías generales deben servir de guía para

[43] *Idem.*

el análisis de los procesos objetivos de las formaciones sociales realmente existentes. Su objetivo es examinar, para cada formación social, la forma en que se entrelazan ciertos procesos específicos, por ejemplo las relaciones de producción con un determinado nivel de las fuerzas productivas, ambas con ciertas relaciones jurídicas y políticas que la sociedad posee, incluidas las formas precapitalistas y las formas de conciencia que predominan. La teoría provee entonces de conceptos generales para este análisis, pero no provee, ni busca hacerlo, de una teoría general de la historia.

Una formación social determinada es siempre una combinación singular de esos factores. Cada una tiene formas jurídicas y políticas de dominación o servidumbre que le son propias y posee concepciones ideológicas irrepetibles. De acuerdo con Marx, cada formación social, debido a sus rasgos más generales, pertenece a un determinado modo de producción, pero ninguna formación social "ejemplifica" ningún modo de producción ni es simplemente la realización imperfecta de un ideal; por el contrario, cada una muestra la enorme diversidad de relaciones sociales contendidas en una forma de producir. El modo de producción capitalista, por ejemplo, nunca se presenta en *estado puro*. Para nuestro país, por tomar una instancia, el análisis marxista no puede detenerse en describir la formación social como *capitalismo periférico* o *capitalismo dependiente*, para hacerlo entrar en una tipología reconocible, sino que el análisis debe mostrar la manera en que las relaciones capitalistas de producción se han ido implantando y desarrollando, desplazando y marginando las formas tradicionales de producción con mayor o menor violencia, produciendo un avance en las fuerzas productivas con la inclusión de grupos sociales más grandes, pero provocando igualmente formas específicas de marginación. Hay

una historia propia de la clase obrera propia a nuestro país, lo mismo que hay una historia particular de la clase burguesa, incluidas las formas de su dependencia al capitalismo internacional. El concepto *modo de producción* ofrece categorías para su análisis, pero no sustituye ese examen detallado. Su objetivo es justamente definir y precisar la manera específica en la cual la base económica, las fuerzas productivas y las relaciones de producción se entrelazan con el aparato jurídico que se pone en práctica, la forma de organización del Estado que se ha constituido, y se crean las conciencias y representaciones necesarias para la expansión, contradictoria y desigual, de esas relaciones capitalistas, en medio de esas luchas de imposición y resistencia, es decir, la lucha de clases. Como proceso, el capitalismo en nuestro país es único, lo que no impide que, una vez que esas relaciones específicas se hacen dominantes, ese proceso pertenezca al régimen capitalista de producción.

La cuestión de la periodización

El concepto *modo de producción* refiere directamente al *modo*, la *manera*, la *forma de hacer algo*. Tiene entonces, de alguna manera, el sentido de *disposición*, *arreglo*, *ordenamiento* de los elementos que lo componen. Esta idea de configuración tiene la ventaja de definir un modo de producción como una cierta combinación de esos factores: cada modo de producción histórico es una forma de arreglo particular, identificable en la medida en que establece aquello que lo hace singular y determina igualmente su diferencia específica respecto a otros modos de producir históricamente existentes. En contrapartida, esta idea de configuración tiene la desventaja de hacer creer que el modo de producción es simplemente una combinatoria de elemen-

tos que son siempre los mismos y que, por lo tanto, poseen una suerte de sustancia propia eterna. En la teoría de Marx es muy importante comprender que existen elementos generales de la producción que deben estar siempre presentes, pero que, en el momento de su inserción en una forma histórica determinada adquieren sus rasgos definitorios, su verdadera naturaleza, la cual no existe fuera de la historia misma. En el proceso de producción de la vida material de cualquier sociedad existen elementos constantes como el trabajo, la materia prima, ciertos utensilios de trabajo, alguna forma de división de las tareas, pero Marx insiste en que mientras no participen en una relación determinada, están simplemente *en potencia*: "Sean cuales fueren las formas sociales de la producción, sus factores son siempre los trabajadores y los medios de producción. Pero unos y otros son potencialmente si están separados. Para que se produzca en general deben combinarse. La forma especial en que se lleva a cabo esta combinación distingue las diferentes épocas económicas de la estructura social."[44] Los seres humanos han obtenido su subsistencia siempre con el sudor de su frente y empleando determinados utensilios, pero son justamente las formas de relación entre ellos y con sus medios de producción lo que distingue una época histórica de otra. Y es la relación la que otorga significado a esos factores que, en sí mismos, como meras potencialidades, carecen de él. La lección filosófica esencial del materialismo histórico es que nada, ningún elemento posee una esencia inmutable y que, por el contrario, lo que define la naturaleza substancial de cada elemento es la red de relaciones en la que adquiere

[44] K. Marx, *El Capital*, *op. cit.*, t. II, vol. 4, p. 43. (*MEW*, 24, 42).

forma y contenido, y fuera de la cual, no es nada.[45] Esa diferencia en la trama de relaciones es lo que permite establecer una real periodización de la historia. Veamos esto con cierto detalle.

Previamente, al analizar las relaciones de producción, encontramos algunos de estos elementos: 1) el productor directo; 2) los medios de producción que a su vez se dividen en 2.a) objeto de trabajo, 2.b) medio de trabajo; 3) el no-productor. La configuración específica que tienen estos elementos determina la relación que guardan a su vez las diversas regiones ideológicas y jurídico-políticas que las acompañan. Para mostrar una de estas formas históricas, desplacémonos del modo capitalista de producción (cuya forma de plustrabajo es la plusvalía), a un modo de producción cuya forma general de plustrabajo es la renta de la tierra. En efecto, en el tomo tercero de *El Capital*, Marx presta atención a la renta feudal de la tierra:

> Si se considera la renta del suelo en su forma más simple, la de la *renta en trabajo* –en la cual el productor directo labora durante una parte de la semana con instrumentos de trabajo que le pertenecen de hecho o jurídicamente (arado, bestias de labor, etc.), atendiendo el suelo que le pertenece de hecho; y los restantes días de la semana en la propiedad del señor, para éste y en forma gratuita–, la cuestión aún está aquí totalmente clara, ya que en este caso renta y plusvalor son idénticos [...] Además está claro que en todas las formas en las que el trabajador directo sigue siendo *poseedor* de los medios de producción necesarios para la de sus propios medios de subsistencia y sus

45 Tesis que desarrollaremos en la tercera parte de este libro: *Marx y la filosofía*.

> condiciones de trabajo, la relación de propiedad debe manifestarse al mismo tiempo como relación directa de dominación y servidumbre, con lo que el productor directo aparecerá como carente de libertad; carencia ésta de libertad que podrá atenuarse desde la servidumbre con prestaciones personales hasta la mera obligación tributaria [...] En estas condiciones sólo es posible arrancarles el plustrabajo para el terrateniente nominal mediante una coerción extraeconómica, sea cual fuera la forma que ésta asuma.[46]

¿Por qué es posible hablar aquí de un modo de producción distinto al capitalista? Los factores a los que nos venimos refiriendo están presentes: productor directo, objetos y medios de trabajo, no-productor y ciertas relaciones de propiedad y apropiación. Pero las relaciones entre ellos y, por tanto, el significado de cada uno en particular es enteramente distinto a las existentes en el régimen capitalista. El siervo agricultor posee medios de producción individuales y comunitarios (la tierra, los implementos de trabajo), pero debe entregar un cierto tiempo de trabajo al señor, laborando en las tierras señoriales (normalmente con sus propios instrumentos de trabajo). La renta en trabajo es exactamente el plustrabajo que entrega y se le exige como una forma de retribución por la tierra que posee. Puesto que el siervo, productor directo, posee sus propios medios de producción, extrae de ellos sus medios de subsistencia y, por lo tanto, el plustrabajo que se ve obligado a entregar no puede serle extraído sino mediante una coerción extraeconómica, es decir, por los lazos de dependencia y servidumbre que lo unen al señor feudal.

46 K. Marx, *El Capital*, *op. cit.*, t. III, vol. 8, pp. 1004-1006. (*MEW*, 25, 798).

Varias cosas diferencian esta forma de extracción del plustrabajo de la forma capitalista. Primero, para el siervo feudal que entrega en su trabajo bajo la forma de renta, la diferencia entre el trabajo para sí y el plustrabajo en la tierra del señor es clara y perceptible, pues la labor en su propia tierra y la labor en la tierra señorial están separadas en el tiempo y en el espacio: "La prestación personal se cumple en tiempo, tal cual se hace con el trabajo que produce mercancías, pero ningún siervo ignora que se trata de determinada cantidad de trabajo personal gastada por él en beneficio de su señor."[47] Para el obrero industrial, en cambio, tal diferencia es imperceptible: en la jornada laboral no puede distinguir entre el tiempo de trabajo necesario para su propia reproducción y el tiempo de trabajo impago. Los productos de su trabajo contienen cada uno tiempo de trabajo necesario y plustrabajo, pero él no puede diferenciarlos. El tránsito por la forma mercancía y luego por la forma dinero encubren finalmente ese lazo entre su trabajo para sí y el plustrabajo impago. Por eso Marx insiste en que en el régimen capitalista es sencillo reconocer que la economía es el motor del proceso, pero en cambio es muy difícil comprender que la substancia del valor es el trabajo, pues éste queda oculto bajo el fetiche de la mercancía y el dinero. La conexión que para el siervo medieval era visible entre trabajo y plustrabajo requiere, en el obrero moderno, el conocimiento laborioso de que detrás de la mercancía y el dinero no hay más que su trabajo, presente y pretérito.

En segundo lugar, en la medida en que el siervo sigue siendo poseedor de sus medios de producción de los cuales obtiene su subsistencia, la entrega de plustrabajo se le mani-

---

[47] Marx, K.: *El Capital, op. cit.*, t. 1, vol. 1, p. 94. (*MEW*, 23, 91).

fiesta de manera directa como dominación y servidumbre permanentes. Mediante el trabajo en su tierra, "reproduce constantemente su fondo de trabajo y éste nunca reviste ante él la forma de medios de pago adelantada por un tercero para pagar su trabajo. En cambio su trabajo obligatorio gratuito jamás asume tampoco la forma de trabajo voluntario y pago".[48] En estas condiciones, el plustrabajo sólo puede serle arrebatado mediante una coerción ejercida en modalidades diversas. La extracción de plustrabajo no es puramente económica pues requiere la imposición del derecho feudal y de la fuerza y dominación física. Por ello, en el modo de producción feudal la instancia económica y la instancia jurídico política no se presentan independientes en absoluto a la producción: el excedente de trabajo no puede ser expropiado sino mediante el uso constante de la fuerza institucionalizada y por una desigualdad real en el derecho. El dominio jurídico-político feudal ocupa un papel que no tiene equivalente en el modo capitalista de producción. En efecto, para el obrero moderno las cosas son diferentes: éste se encuentra en el mercado como individuo libre, sin coerción física alguna, dotado de los mismos derechos que el capitalista; vende su fuerza de trabajo, pero lo hace por lapsos determinados fuera de los cuales recobra su libertad. No hay ninguna desigualdad aparente desde el punto de vista jurídico pues en el mercado entrega su mercancía por su valor. En el proceso de trabajo tiene en sus manos los medios de producción ajenos, aunque no los posee jurídicamente. El plustrabajo le es extraído en el proceso productivo mismo bajo la forma de mercancías que

[48] K. Marx, *El Capital, op. cit.*, t. I, vol. 2, p. 698. (MEW, 23, 593-594).

le son ajenas: a cambio del salario, ha enajenado su trabajo y con ello los productos de éste. De manera que los lazos que lo unen al capital están regidos por el derecho y los deberes idénticos que incumben a cada uno de los productores independientes. Cierto, los hilos que lo atan al capital son por lo menos tan sólidos como la servidumbre feudal mantenida por las armas, pero son invisibles.

En consecuencia la representación de los lazos sociales es enteramente distinta para un siervo medieval y para el obrero moderno. En el mundo feudal:

> en lugar del hombre independiente, nos encontramos que todos están ligados por lazos de dependencia. Siervos de la gleba y terratenientes, vasallos y grandes señores, seglares y clérigos. Pero precisamente porque las relaciones personales de dependencia constituyen la base social dada, los trabajos y los productos no tienen por qué asumir una forma fantástica diferente de su realidad. Ingresan al mecanismo social en calidad de servicios y prestaciones en especie.[49]

Siervos y señores perciben estas relaciones de dependencia y servidumbre cuya explicación más sistemática y coherente provenía de la religión, que colocaba a todos en una serie jerárquica que culminaba en Dios mismo. El mundo feudal no vivió de religión, pero ésta le otorgó la elaboración imaginaria de los lazos sociales jerarquizados que debían estar ahí, para toda la eternidad.

Basten estos pocos ejemplos para mostrar que la diferencia entre ambos modos de producción no es entonces

---

[49] K. Marx, *El Capital*, *op. cit.*, t. I, vol. 4, p. 94. (*MEW*, 23, 91).

la combinatoria de ciertos elementos invariantes de la producción, sino el sentido específico que cada uno de esos elementos adopta, debido a la extracción y apropiación del plustrabajo. Son las relaciones de producción las que hacen que la tierra, el trabajo, los instrumentos de producción adopten cierto significado social particular en función de la forma que adquiere la extracción del plustrabajo. A la vez, esta forma de extracción del plustrabajo establece las modalidades de participación del dominio jurídico-político y las representaciones ideológicas que se forman entre dominadores y dominados. Ninguno de los elementos que componen la producción (incluidos los medios de trabajo) es una entidad invariable, poseedora de una esencia autónoma; por el contrario, todos ellos adquieren un *alma social* por su participación en la producción y la reproducción del plustrabajo, que es el verdadero motor del proceso.

Un modo de producción es entonces un entrelazamiento específico de relaciones sociales, una concurrencia singular de vínculos sociales y medios materiales de vida, cuyo objetivo final es la producción y extracción del plustrabajo. Se puede definir, entonces, el modo de producción como el conjunto de relaciones sociales que determinan una forma específica de explotación, comprendiendo que esto involucra todos los aspectos de la vida social. Es esto lo que permite establecer una periodización, es decir, establecer discontinuidades históricas, explicar las etapas y las rupturas. La historia tiene ahora sentido conceptual y no meramente empírico, porque es una manera de diferenciar periodos definidos por una lógica propia. Ella no es una simple sucesión de eventos en el tiempo, sino una serie inteligible de formas sociales de organización, *por tanto, es un índice de una temporalidad humana, un despliegue cuyas transformaciones dependen de la acción del*

hombre, y no de un corte convencional en la duración del tiempo. Deviene posible entonces, no sólo establecer una periodización, sino plantear igualmente los problemas de la transición de un modo de producción a otro. Es a la transición a la que ahora prestaremos nuestra atención.

Las transiciones del modo capitalista de producción

La historia está, pues, compuesta de una serie de *modos de producción* tal como lo afirma el *Manifiesto del Partido Comunista.* Naturalmente, ello implica que es posible explicar el pasaje de un modo de producción a otro: la periodización conduce naturalmente al problema de la transición, especialmente aquella que condujo al régimen capitalista y las condiciones de su futura transformación. En este punto es preciso dejar claro que lo que Marx ha legado tiene un fuerte desequilibrio: mientras en *El Capital*, en el capítulo llamado *La acumulación originaria*, ha ofrecido un análisis de la transición al régimen capitalista, no existe ninguna exposición detallada del tránsito de este régimen a otra forma histórica de producción. Es verdad que en el mismo capítulo Marx ofrece una suerte de *deducción lógica* del destino de las relaciones sociales creadas por el capitalismo, pero tal deducción no puede considerarse como un tratamiento sistemático. Los índices de lo que Marx estima como un modo de producción futuro se encuentran más bien en algunos pasajes de sus análisis históricos y en su correspondencia personal, especialmente en su trabajo *La lucha de clases en Francia.* Es en estos lugares donde habremos de rastrearlos más tarde pero ahora comenzaremos por la génesis del capital.

Tal como se ha visto en el capítulo anterior, la llamada *acumulación originaria* es fundamentalmente la escisión del productor directo feudal de su medio de producción básico: la tierra. La acumulación originaria no es más que el proceso histórico de esa escisión. Ella trajo consigo transformaciones muy profundas en las relaciones sociales, hasta llegar a la sustitución del campesino medieval por el obrero moderno como fuente de plustrabajo. La transición no es más que la disolución de las relaciones tradicionales y el surgimiento de nuevas formas de producción y apropiación del plustrabajo. Con ello, todas las relaciones sociales se ven trastocadas y surge un nuevo mundo espiritual. Para hacer más perceptible este cambio, examinemos brevemente la forma de dependencia feudal, especialmente en el momento del florecimiento de ese modo de producción en los siglos XI al XIII.

Los lazos de dependencia feudales

Por su modo de existencia, el campesino medieval es llamado *rústico*, *rusticus*, un hombre de campo. Puede encontrársele instalado en un terrazgo propio, o bien en un dominio señorial (y entonces se le llama *manente*, del latín *manere*, "permanecer"), un hombre que trabaja de sol a sol. Más claramente es un *villano*, de *villa*, que es un señorío o aldea. Este último fue el término que finalmente prevaleció y que, debido a sus orígenes, adquirió un sentido peyorativo. De acuerdo con su profesión y su fortuna el villano podía recibir otras denominaciones: aquel que poseía un arado y animales de tiro era un *labrador* (*laboreur*); aquel que no los tenía y debía pedirlos prestados era un *bracero* o un *peón* (*brassier*, *manoeuvriers*). Estos últimos, debido a la insuficiencia de su producción, podían verse obligados a trabajar por un salario en las tierras de sus

vecinos. De acuerdo con la posesión de una parcela, el villano se convertía en un *terrazgero*, *masadero* o *masovero* si poseía un manso entero o fraccionado o bien, si la parcela que el señor le había concedido era muy reducida, era llamado *huésped* (*hôte*); había parcelas tan exiguas que sus ocupantes también debían buscar fuera de ellas sus medios de subsistencia, normalmente alquilando sus brazos en campos vecinos.

Estas denominaciones quedaban, sin embargo, subordinadas al tipo de dependencia o de carga específica que cada uno sufría. La clasificación más importante separaba a los hombres *libres* de los *no-libres*. Un hombre libre era aquel que tenía franquicia de su propio cuerpo y de sus bienes: era propietario de una parcela llamada *alodio* y dependía directamente del Estado (o de lo poco que quedaba de éste) en cuestiones de justicia, impuestos y obligaciones militares. Su libertad se medía esencialmente en el hecho de que no podía ser castigado arbitrariamente y no era justiciable más que por los tribunales públicos. Era una diferencia tenue y no siempre respetada, pero de cualquier modo el hombre libre no era confundido con uno no-libre. Entre el hombre libre y el no-libre se encontraban innumerables situaciones que los especialistas han descrito como de hombres *semi-libres*, condición que terminó siendo la de una gran mayoría de los campesinos del Occidente medieval. ¿Quién era este semi-libre? Hacia el siglo XI para designarlo predominaba el término *siervo* (*servus*, femenino *ancilla*), que indicaba un *hombre ligado*, un "hombre propio de alguien", aunque era un término ambiguo, pues era aplicable igualmente al hombre no-libre lo mismo que al esclavo.[50] Lo que caracterizaba a un hombre no-libre es que no estaba su-

---

[50] P. Bonassie, *Vocabulario básico de la historia medieval*, Crítica, Barcelona, 1983, p. 207.

bordinado al rey ni al príncipe señorial, sino a un señor, a su señor, que era el único que podía liberarlo, manumitirlo. Bajo este rasgo general, sin embargo, las formas de servidumbre a las que cada uno estaba sometido podían ser muy diversas: "no hay ninguna uniformidad en las servidumbres de manos muertas entre los diferentes señoríos regidos por la misma costumbre [...] las gentes de condición servil están en mayor o menor medida privadas de libertad, en mayor o menor medida cargadas de derechos onerosos hacia sus señores, según los títulos y la posesión de cada señorío".[51]

Con todo, es posible retener algunos rasgos generales para el siervo: como depende de un señor determinado, es mencionado en las actas de venta al lado de los muebles o las posesiones. Si se desconoce el señor, el estado servil desaparece en principio, pero si hay algún señor disponible, un hombre es siervo "como lo eran sus antepasados y lo serán sus hijos". En efecto, la herencia es parte de la servidumbre y se transmite por la madre, el padre, o ambos; debido a ello, el siervo lo es desde el momento de su concepción, "desde el vientre de la madre".[52] Pero también es posible nacer libre y caer en la servidumbre por diversas causas: hombres necesitados de protección, personas que se han casado con no-libres, individuos abrumados de deudas, bastardos o delincuentes, todos ellos eran socialmente degradados. En casos como estos la servidumbre es fácil de detectar porque está señalada por ciertos ritos públicos como la *deditio per corrigiam* que consistía en que el futuro siervo se ataba una cuerda alrededor del cuello en presencia de su nuevo dueño y testigos.

---

[51] R. Boutrouche, *Señorío y feudalismo, 2. El apogeo*, Siglo XXI Editores, México, 1979, p. 40.

[52] *Ibid.*, p. 41.

Los villanos no-libres o siervos tenían además prohibiciones y obligaciones que afectaban muchos aspectos de su vida: es verdad que algunos podían realizar contratos o tener algún derecho ante la justicia, pero tenían prohibido prestar testimonio contra su señor (o contra cualquier hombre libre). Las carreras y las dignidades eclesiásticas les estaban prohibidas pues los señores feudales temían perder por esta vía a sus siervos, de modo que se instituyó que "un siervo no puede llegar a ser sacerdote, ni una sierva convertirse en religiosa, a menos que salgan previamente de la servidumbre".[53] La iglesia cuidaba que los siervos cumplieran en su lugar terrenal los designios de Dios. La justicia para el siervo depende de cada señor en particular: "El siervo no tiene más juez que su señor", era una expresión proverbial. El siervo era un objeto en manos de su señor y podía ser golpeado por éste por cualquier fechoría cuyo correctivo podía ir desde las penas corporales, hasta la muerte, aunque esta facultad de castigar fue objeto de tensiones constantes entre los señores feudales y los príncipes. La cuestión era relevante porque incluía las garantías individuales que separaban al siervo del esclavo. Pero lo mismo que este último, el siervo podía ser tratado con gran severidad: según el derecho consuetudinario alemán de 1328, el amo que golpeara a un siervo con varas "no tenía nada que temer de la justicia si el desdichado sobrevive hasta el día siguiente".[54]

Las formas de dependencia que el señor imponía al siervo eran diversas: primero, la llamada *capitalización*, es decir, un impuesto *per cápita*, que solía ser insignificante en cantidad, pero que representaba simbólicamente la sujeción personal.

---

[53] *Ibid.*, p. 42.

[54] *Ibid.*, pp. 43-44.

Segundo, los señores controlaban el matrimonio y el derecho de sucesión de sus siervos, porque a través de los hijos se incrementaba el número de siervos. Por ello el señor feudal solía impedir que uno de sus siervos (hombre o mujer) se casara con un siervo de otro señorío. Este derecho sobre el matrimonio (llamado *formariage*) debía ser autorizado por el amo. En caso de dar esta autorización, el señor podía asegurarse ciertas compensaciones por parte de los mismos siervos o por parte del otro señor involucrado. Lo mismo sucedía si el *formariage* afectaba la relación entre un individuo libre y uno no-libre: entonces, o bien se realizaban intercambios o bien el individuo libre debía aceptar la servidumbre, reconociendo a su nuevo amo. Finalmente, los pocos bienes de los siervos siempre atrajeron la codicia de los señores feudales. Es cierto que esos bienes en muchos casos les habían sido concedidos por los amos (lo que permitía que los siervos fueran enviados a los lugares que su amo determinaba), pero con todo, los siervos eran depositarios de ellos. Las trabas a su disposición aparecían en el momento de la enajenación o de la sucesión. El siervo no-libre podía hacer testamento y tomar disposiciones a favor de sus herederos naturales, pero eso dependía del consentimiento y del interés del amo. De hecho, se mantuvo siempre la idea de que en términos de sucesión el siervo tenía "la mano muerta" (*la main morte*), es decir, que su derecho de poseer moría con él. El señor podía decidir de los bienes del desaparecido, es decir recibía un beneficio pagado realmente por una mano muerta: "lo que un no-libre posee por herencia o por donación le pertenece (al señor feudal). Lo que aquél ha adquirido vuelve a su amo, después de su muerte".[55] Es verdad que, cuando sus

---

[55] *Ibid.*, p. 48.

cercanos han vivido en torno al desaparecido y han conservado la tierra indivisa, el señor feudal se abstiene de intervenir, pero aún en ese caso suele apropiarse de algunos bienes: la mejor cabeza de ganado o la mejor pieza de los bienes muebles. Si el siervo no tenía hijos, la amputación de los bienes era más severa y el señor feudal podía adueñarse de la herencia y ofrecerla a otros a su antojo. Esta imposibilidad de poseer es definitoria del siervo: "desde el siglo XIV al XVIII, hombre de manos muertas y siervo son a menudo sinónimos".[56]

Una obligación que se extendía a todos, libres y no-libres era la *taille* (*tolte*, *queste*), una suerte de impuesto en dinero exigida algunas veces de manera arbitraria (llamada *a merced*, *a misericordia*), otras veces fija y periódica. Originalmente se exigía en circunstancias excepcionales, cuando el señor actuaba como juez, pero a medida que la circulación de dinero se intensificó y aumentaron los costos de la vida señorial, la talla se impuso como una de las obligaciones típicamente serviles(a pesar de que originalmente sólo los hombres libres estaban sujetos). Pero para que estas obligaciones pudieran ser aplicadas era preciso que el siervo estuviese atado a la tierra que trabajaba, tierra llamada *gleba*. Para el señor feudal esta inmovilización del siervo era una cuestión crucial. Aunque en el origen "algunos siervos podían instalarse donde quisieran", muy pronto se implantó la regla de que los siervos tenían prohibido acceder a lugares donde se podía adquirir la libertad, como en algunas ciudades. Había, en efecto, algunas ciudades donde, si el siervo lograba vivir un cierto tiempo sin ser *reclamado* (en un lapso entre algunos meses y un año) adquiría la condición de libre. Los fugitivos corrían, sin embargo, gran-

[56] *Ibid.*, p. 49.

des riesgos, desde la pérdida de todo lo que poseían, hasta el ser devueltos y marcados de por vida. Encontrar a los evadidos no resultaba demasiado difícil, pero en algunos casos el señor feudal prefería evitarse las molestias de la persecución de unos pobres diablos y elegía reemplazarlos con gente de igual condición o con hombres libres.

Los hombres no-libres no entraban todos en la misma categoría. En la escala más baja, estaban los siervos que no poseían nada propio, fuera de unos cuantos muebles. Como peones o mozos solían estar adscritos a la casa señorial o a su dominio y en principio se les podía ceder como animales o como objetos. En la escala más alta, los siervos no-libres eran administradores de los bienes del señor, artesanos, mercaderes y campesinos asentados "que comen su propio pan" (como se les llamaba). Finalmente, entre el grupo de los no-libres sobresale la clase de los libertos, quienes habían sido manumitidos y provistos de tierras muy modestas, cuya condición de miseria los llevó a fin de cuentas a compartir la suerte de los más desprotegidos.

Cuando el individuo medieval se encontraba en las ciudades o en condición de hombre libre, los lazos de dependencia no se extinguían sino que se trasladaban al plano del trabajo. Esta voluntad de controlar el trabajo por las corporaciones[57] por una parte y, por la otra, la acción de la vigilancia señorial produjo una sorprendente diversificación de los oficios medievales. Según el *Livre de métiers* de París (1268) existían en ese momento 130 oficios, de los cuales 22 pertenecían al ramo del fierro. Estos oficios se agruparon en asociaciones que funcio-

[57] El término *corporación* con el que se les conoce no es medieval. Los nombres de esas asociaciones profesionales eran muy diversos: *métiers* en Francia, *arti* en Italia, *guildas o Hansas* en Alemania, o bien, si tenían un componente religioso, cofradías o hermandades.

naban como grupos artificiales de parentesco (sellados en reuniones como los banquetes, cervecerías o brindis), cuyo propósito era la autorregulación del oficio. La aparición de estas asociaciones es tardía, probablemente en el siglo XII, pero su consolidación se extiende al siglo XV y a veces al XVI. Su lucha permanente era contra la competencia suscitada por la mano de obra externa a la corporación y la competencia surgida en su propio seno, lo que se manifestaba como un combate contra todo tipo de concentración, por ejemplo, limitando a cada maestro la compra de materia prima y el número de oficiales y aprendices que podía estar a su cargo. Su organización interna era básicamente vertical, fuertemente jerarquizada. Esta jerarquía era doble: socio-económica y socio-jurídica. La primera, más visible, comprendía tres niveles: maestro, aprendiz y obrero (o *valet*). Sólo los maestros gozaban de los derechos corporativos completos: asistencia a las asambleas, elección de los nuevos maestros, voto de los estatutos, designación de representantes y jefes de corporación llamados con frecuencia *juramentados*. Los aprendices eran reclutados en general a iniciativa de sus padres por un maestro quien firmaba un contrato (que podía durar de 2 a 12 años según el tipo de oficio). La vocación de los aprendices era convertirse en maestros; eran alojados y alimentados por el maestro y recibían de éste una formación técnica a cambio del pago de fuertes sumas de dinero y de la gratuidad de su trabajo. Los obreros, en cambio, eran enganchados por lapsos de pocos días a un año y aunque recibían un salario, no recibían el aprendizaje ni el reconocimiento que les permitiera convertirse en maestros. La segunda jerarquía se establecía entre los maestros mismos, los cuales eran diferenciados según su riqueza y su poder social: los había pequeños (que debían trabajar ellos mismos en la producción), y grandes (que hacían que otro realizara el trabajo), es decir, eran *donadores de trabajo* y enganchan a

empleados u *obligados*. Las corporaciones medievales pertenecían a los lazos de dependencia del mundo feudal. Tenían la ventaja de ser formas de autoayuda, mutuales de trabajadores, pero a fin de cuentas eran formas de dependencia.

La disolución de los lazos feudales

El régimen capitalista era imposible mientras la enorme mayoría de la población permaneciera atada a esta red de dependencias, ligado a otra persona y unido a la tierra que le permitía la subsistencia:

> El productor directo, el trabajador, no pudo disponer de su persona mientras no cesó de estar ligado a la gleba y de ser siervo o vasallo de otra persona. Para convertirse en vendedor de su fuerza de trabajo, en vendedor que lleva consigo su mercancía a cualquier lugar donde encuentre mercado, tenía además que emanciparse de la dominación de los gremios, de sus órdenes referentes a aprendices y oficiales y de las prescripciones relativas al trabajo.[58]

La transición que condujo al nuevo modo de producción es llamada *originaria* porque consiste en la aparición de las condiciones de posibilidad del capital y éstas se presentan en un doble proceso: primero y sobre todo, la *liberación* del productor directo y, segundo, la acumulación de dinero en pocas manos. La liberación de esos lazos de dependencia representó un aspecto revolucionario –y este es el único aspecto que los historiadores burgueses retienen– afirma Marx. Pero esta

[58] K. Marx, *El Capital*, *op. cit.*, t. I, vol. 3, p. 894. (*MEW*, 23, 743).

liberación significaba simultáneamente la separación del productor con la tierra, la cancelación del vínculo con aquello que les aseguraba sus medios de subsistencia. De manera que esta liberación equivale a la transformación del modo de explotación feudal a otro modo de explotación, porque el individuo no disponía de medios para asegurar su subsistencia y debió arrojarse en brazos del capital, que ya lo esperaba en las ciudades, bajo la forma de acumulación dineraria. "El punto de partida del desarrollo fue el sojuzgamiento del trabajador. La etapa siguiente consistió en el cambio de forma de ese sojuzgamiento."[59] Dentro de esta *liberación*, del derrumbe de esa cadena de dependencias, el papel central lo tiene la separación del productor de sus medios de vida, de la tierra: "La expropiación que despoja de la tierra al productor rural, el campesino, constituye el fundamento de todo el proceso."[60] A diferencia de los historiadores tradicionales, el materialismo histórico no ve en esa *liberación* una gesta heroica por la libertad, sino la puesta en marcha de una forma nueva de extorsión del plustrabajo.

Es importante señalar desde ahora que Marx ha examinado con cierto detalle la transición del modo de producción feudal al modo capitalista de producción tal como se presentó en el caso de Inglaterra. Pero no existe un único itinerario en el proceso de transición. En la misma Europa, por ejemplo, Italia siguió una trayectoria marcadamente diferente. Es porque no hay un camino único, sino formas particulares seguidas en cada nación, con sus modalidades propias, con sus resistencias específicas y sus luchas internas. En otras palabras,

---

59 *Idem.*

60 *Ibid.*, p. 895. (*MEW*, 23, 744).

si la forma general es la escisión del campesino tradicional de sus medios de producción, en cambio no existe una *teoría general* de la transición al régimen del capital, el materialismo histórico no ofrece ningún *modelo general* al cual las distintas naciones se aproximarían en mayor o menor medida. Su objetivo no es una teoría general, sino proveer de una serie de conceptos que permite analizar, en cada caso, la trama de relaciones que efectivamente se disuelven y se crean en el proceso que cada formación social ha seguido. Nuevamente, el materialismo histórico no es una *filosofía de la historia universal*, sino un procedimiento de análisis, sin que esto signifique que renuncia a reflexionar sobre la aplicación y el alcance de sus propios conceptos.

En el caso que Marx examina, el caso inglés, hacia la última parte del siglo XIV las relaciones de servidumbre y de vasallaje habían desaparecido en gran medida: la inmensa mayoría se había convertido en campesinos libres, no sujetos a las obligaciones feudales, llamados *yeomen*, los cuales cultivaban una pequeña parcela propia y poseían con frecuencia tierras comunales. ¿Cómo fueron expulsados de sus tierras? El preludio se presentó –afirma Marx– en el último tercio del siglo XV y los primeros decenios del siglo XVI: los *yeomen* fueron violenta y sangrientamente arrojados de sus tierras con el fin de convertir éstas en campos de pastoreo de bovinos, productores de lana, la materia prima necesaria para la industria textil entonces floreciente. Para ello se abolió el sistema feudal de tenencia de la tierra, y los antiguos señores feudales reivindicaron la propiedad sobre fincas de las que sólo poseían derechos feudales. Hombres y ovejas no podían coexistir y fueron las segundas las que acabaron imponiéndose. Un segundo gran proceso de expropiación fue el llamado *clearing of estates* o "despejamiento de las fincas", que consistió en reali-

dad en barrer de ellas a los hombres: "Una masa de proletarios libres como el aire fue arrojada al mercado de trabajo por la disolución de las mesnadas feudales."[61] El proceso se completó con la enajenación fraudulenta de las tierras fiscales pertenecientes al Estado inglés debido a la expoliación de los bienes eclesiásticos y de la tierras feudales comunales; estos 'métodos idílicos' conquistaron el suelo para el capital y crearon para la industria urbana la necesaria oferta de un proletariado enteramente libre".[62] Las antiguas relaciones feudales habían sido disueltas, las formas de dependencia feudales quedaron canceladas y con ello se crearon las premisas que explican el papel que la nueva libertad ocupa en los dominios jurídico-político e ideológico. Del mundo jerárquico feudal se transitó a la libertad e igualdad de todos en el mercado. Las ideas que los hombres se hacían de su mundo y de sí mismos debieron modificarse: "Donde quiera que la burguesía ha llegado a dominar, ha destruido todas las condiciones feudales, patriarcales, básica, sin piedad [...] ha ahogado el sagrado éxtasis del fervor religioso, el entusiasmo caballeresco y el sentimentalismo del pequeño burgués en las aguas heladas del cálculo egoísta."[63]

En las relaciones feudales los hombres se diferenciaban por una serie de vínculos que les eran impuestos por los estamentos, los oficios, la pertenencia al señor y al villorrio, es decir, en órdenes cerradas en las que estaban incluidos desde su nacimiento. Una vez destruidos estos vínculos debía surgir un horizonte que asociara a estos nuevos agentes libres: en el plano de la producción fue la ley del valor, mientras en el plano político fue la homogeneización por la ley jurídica y

---

[61] *Ibid.*, p. 898. (*MEW*, 23, 746).

[62] *Ibid.*, p. 918. (*MEW*, 23, 762).

[63] K. Marx, *Manifiesto del Partido Comunista*, *op. cit.*, p. 35. (*MEW*, 4, 464).

el derecho. Las antiguas diferencias se esfumaron pero con ellas desapareció toda diferencia. Si la religión explicaba y hacía admisibles las jerarquías feudales, la ley les hará ahora tolerable, natural y valiosa su igualdad puramente formal. La instancia jurídico-política y el Estado serán a partir de ahora el dominio de confrontación ideológica por excelencia.

El paso del campesino feudal al proletario moderno suponía transformaciones radicales que no podían lograrse sin la participación de la coerción, de la violencia física. En una convicción que nunca lo abandonó, Marx estima que la violencia era obligatoriamente parte de esta transformación: "La violencia es la partera de toda sociedad vieja preñada de una nueva. Ella misma es una potencia económica."[64] Violencia que, desde luego, tenía como objetivo domesticar a los hombres. Es que para el individuo la transformación de las relaciones sociales suponía una completa reconfiguración, tanto en la disciplina espiritual y corporal, como en la voluntad y el comportamiento. Los ancestros de la actual clase obrera debieron sufrir tal transformación a sangre y fuego. La masa de individuos *liberados* de los lazos feudales fue arrojada a las ciudades sin medios de subsistencia, sin poder ser absorbidos inmediatamente por la industria naciente. Esta vagancia forzada fue perseguida mediante una legislación sanguinaria destinada a someter a estos indigentes y hacerlos ingresar a la producción en los términos más ventajosos para el capital, por ejemplo, imponiendo leyes restrictivas del salario. No es necesario recordar aquí con detalle esta legislación que permitía convertir a la esclavitud a todo aquel vagabundo que fuera denunciado, o que permitía estigmatizar con marcas infa-

---

[64] K. Marx, *El Capital*, *op. cit.*, t. I, vol.3. 940. (*MEW*, 23, 779).

mantes de fuego a todos aquellos desocupados reincidentes. Lo que es significativo para definir el régimen del capital es que a la larga esa violencia fue sustituida con la formación de la voluntad. La disciplina que requiere la producción capitalista fue impuesta de manera brutal, pero una vez lograda esta transformación en las primeras generaciones, por educación, por hábito o por tradición se crea una conciencia en la clase trabajadora que reconoce "las exigencias del modo de producción como leyes naturales, evidentes por sí mismas".[65] Con el tiempo, hasta el recuerdo de aquella expropiación violenta se ha borrado: "para el curso usual de las cosas es posible confiar al obrero a las 'leyes naturales de la producción', esto es, a la dependencia en que él mismo se encuentra con respecto al capital, dependencia surgida de las condiciones de producción mismas y garantizada y perpetuada por éstas".[66] De ello se siguen enormes transformaciones en la forma del ejercicio del poder político, en las formas de producir un saber alrededor de esos nuevos sujetos sociales, en los procedimientos de control y vigilancia que los afectan. Lo que hace a la teoría de Marx un instrumento de análisis tan poderoso, es el hecho de que permite la reformulación de toda la problemática política, social y aun individual en su conjunto, es decir, su capacidad de mostrar el juego recurrente de todas las instancias sociales en torno a la base económica de la producción.

Las leyes represivas contra la fuerza de trabajo son indicativas del papel que las instituciones del Estado tienen en el proceso. El análisis de la transición es el origen de una de las tesis fundamentales del concepto modo de producción. Como

---

65 *Ibid.*, p. 922. (*MEW*, 23, 765).

66 *Ibid.*, p. 922. (*MEW*, 23, 765).

momento del modo de producción, el derecho y las instituciones del Estado son acompañantes permanentes del proceso de acumulación-reproducción del capital: "La burguesía naciente necesita y usa el poder del Estado para 'regular' el salario, es decir, para mantenerlo dentro de los límites gratos para la producción de plusvalía, para prolongar la jornada laboral y mantener al trabajador mismo en su grado normal de dependencia. Este es un factor esencial en la llamada acumulación originaria."[67] La disolución de las relaciones feudales y la disciplinarización de los ancestros de la clase proletaria no hubieran podido llevarse a cabo sin la participación efectiva del Estado. De ahí se sigue que el Estado no es más que una expresión de la forma que ha adquirido la dominación de clase: "El Estado moderno no es más que un comité que administra los negocios comunes de toda la clase burguesa."[68] La aparente autonomía del Estado se disuelve en el momento en que se plantea el problema de la reproducción de la formación social y es por eso que en toda transformación revolucionaria debe plantearse inevitablemente la cuestión de la naturaleza del Estado. El Estado debe ser tratado como resultado de un cierto desarrollo material de la sociedad y, en su momento, como un aparato generado por un determinado estado de la lucha de clases que responde, en su forma y en su orientación, a las condiciones materiales de las conflictivas relaciones sociales de producción, a un momento específico de este conflicto. No hay en Marx una *teoría del Estado*, ni una *teoría de la política*, sino una teoría de la inserción de la política y del Estado en la reproducción de las relaciones sociales de

---

[67] *Ibid*., p. 923. (*MEW*, 23, 965-966).

[68] K. Marx, *Manifiesto del Partido Comunista*, *op. cit*., pp. 34-35. (*MEW*, 4, 464).

producción. A la idea de una *teoría del Estado*, Marx opone una *crítica del Estado*, una *crítica de la ideología política.* Como se verá un poco más adelante, a la pregunta de cómo podrá ser el Estado que surja en una sociedad comunista, una vez que los conflictos de clase y los rasgos distintivos de la explotación hayan desaparecido, Marx responde sin ambigüedad con la tesis de la desaparición del Estado.

Finalmente, última lección que retendremos de la transición del modo de producción feudal al modo capitalista de producción: lo mismo que la clase obrera tiene una génesis, la clase burguesa, tanto en el campo como en la industria tiene un origen reconocible, un proceso de transformación, una historia. La clase burguesa tampoco es en y para sí siempre idéntica. Marx dedica un pequeño fragmento al arrendatario agrícola capitalista, una particularidad del Inglaterra quien, siendo él mismo en su origen un simple medianero, *métayer*, logró acumular capital y emplear fuerza de trabajo, primero mediante la usurpación de tierras feudales originalmente comunales y luego porque debido a la depreciación de los metales preciosos durante el siglo XVI entregaba al terrateniente una renta que al cabo de los 99 años del arriendo se había reducido a nada. El capitalista industrial tiene una génesis más multicolor. Por un lado, el descubrimiento de yacimientos auríferos y argentíferos en América, el exterminio y la esclavitud en África, la conquista y el saqueo de las Indias Orientales, el comercio con Oriente, el tráfico de hombres, todo ello fue una fuente de acumulación dineraria. Importa señalar, sin embargo, que esta génesis del capitalista industrial no hubiera alcanzado los niveles requeridos sin la intervención del Estado y sus prebendas: "Sus individuos favoritos (del Estado) obtenían contratos bajo condiciones mediante las cuales ellos, más astutos que

alquimistas, harían oro de la nada."[69] Es por eso que, en su interior la clase burguesa es muy variada, pero toda ella se unifica en torno a la acción del Estado porque éste asegura no sólo su dominación, sino que es un real medio de creación y protección, un *invernadero* de burgueses. La cuestión del Estado ha sido inseparable de una forma de dominación de clase desde su origen y, por lo tanto, la forma del Estado es legítimamente considerada como expresión de un cierto momento de esa dominación: "todos ellos recurren al poder del Estado, de la violencia organizada y concentrada de la sociedad, para fomentar como en un invernadero el proceso de transformación del modo de producción feudal en modo de producción capitalista y para abreviar las transiciones".[70] En breve, ninguna clase social, proletariado o burguesía, preexiste al proceso histórico que la constituye; todas ellas resultan, aún en sus modalidades más pequeñas, del proceso mismo.

Alterada la base económica, se sigue una profunda transformación en la concepción que los seres humanos tienen de sí mismos y de su entorno. La disolución de los lazos feudales y su sustitución por las relaciones capitalistas no fue una simple variación de lo mismo, sino una transmutación histórica en la objetividad del mundo de las cosas y también de los seres humanos que producen, piensan y actúan sobre esas cosas. Los objetos y los sujetos adquieren una nueva *alma* social porque las relaciones entre los hombres y de los hombres respecto a las cosas han sufrido una mutación: en vez del campesino sujeto a obligaciones tenemos al obrero libre; en vez de la producción alojada en las familias dispersas, tenemos la con-

69 *Ibid.*, p. 940. (*MEW*, 23, 779).

70 *Ibid.*, p. 940. (*MEW*, 23, 779).

centración de obreros en las fábricas. Todos ven transmutada su alma. Una forma histórica nueva ha emergido. Ello no quiere decir –asegura Marx– que los hombres renuncien a lo que ya han alcanzado para comenzar nuevamente, sino que cambian la forma social de producir justamente con el fin de conservar aquello que ya no cabe en la sociedad que lo ha producido. Y es por este entrelazamiento de los momentos sucesivos que existe una historia *de la humanidad*, historia que recoge, transformándolo, el legado que recibe.

La historia, como teoría, no es simplemente la dimensión temporal en la que se desenvuelve la acción humana, sino que es sobre todo la sucesión de formas en las que, de manera más o menos consciente, los seres humanos crean su propia temporalidad. Su objeto es ese tiempo social que es obra de los hombres: aquel en que se desenvuelven sus relaciones mutuas y su forma de apropiación de la naturaleza. La historia no es otra cosa que ese devenir convertido en conceptos. El ser humano es un ser "histórico" (y no solo un ser "en el tiempo") porque la historia es el itinerario en el que, por su actividad teórica y práctica, él mismo se ha constituido tal como es. El devenir humano se da *en el tiempo* claro está, pues éste es una dimensión objetiva, pero es la acción humana la que, dentro del tiempo, establece su propia *temporalidad*, dividiendo ese continuo en periodos marcados por su propia dinámica. Ellos tienen una "historia", porque esas formas pasadas no son simplemente lo que quedó atrás, sino lo que permanece como herencia espiritual y material. Sólo los seres humanos tienen una historia porque en su vida presente se atesoran, pero transformados, alterados, imperceptibles, eficaces, todos los momentos previos. En ese proceso, los seres humanos producen su comprensión del mundo y de sí mismos, su racionalidad, adquiriendo así su segunda naturaleza, su substancia, la

cual no tiene otro asidero que la historia misma. Poseen una esencia, pero ésta no es más que el itinerario histórico que los ha constituido. Por ello puede afirmarse que, para Marx, lo histórico es idéntico a lo substancial.[71]

La transición revolucionaria del modo capitalista de producción al modo de producción comunista

Si Marx examinó con cierto detalle la transmutación de las relaciones feudales en relaciones capitalistas, en cambio no nos ha legado ninguna reflexión sistemática del tránsito del régimen capitalista a un modo de producción posterior. Y sin embargo, el materialismo histórico abre la posibilidad de reflexionar acerca de las transformaciones del régimen del capital. Las expresiones de Marx están, en este sentido, dispersas y tiene grados diferentes de sistematicidad: ¿dónde encontrarlas? En nuestra opinión básicamente en dos lugares: al final del capítulo XXIV de *El Capital* y en algunos de sus escritos posteriores, específicamente en la experiencia revolucionaria de la Comuna de París de 1871 la cual representó el primer ejercicio del poder por parte de la clase obrera. Veamos uno y otro.

Hacia el final del capítulo XXIV acerca de la llamada *acumulación originaria*, Marx hace una suerte de deducción lógica del futuro del modo capitalista de producción. En efecto, la acumulación originaria significó la acumulación de los medios de producción en pocas manos. La propiedad privada erigida con base en el trabajo propio característica del trabajador que posee sus propios medios de producción fue desplazada por la propiedad capitalista que implica justamente la escisión

[71] Tesis que desarrollaremos en el capítulo tres: *Marx y la filosofía.*

del productor directo de esos medios y que por lo tanto separa *trabajo* y *propiedad*. Sin duda, la búsqueda de plusvalía que proviene de la concentración de medios de producción y trabajadores ha provocado una potenciación extraordinaria de la productividad del trabajo social y sobre todo ha impulsado la aparición del *obrero colectivo*, porque esas enormes potencias productivas sólo pueden ser puestas en marcha socialmente. Pero este desarrollo sin precedentes de las fuerzas productivas alcanzadas y la socialización del trabajo pronto alcanza un punto en el que es incompatible con la propiedad privada de los medios de producción. La sociedad moderna ha alcanzado una capacidad de producción que en principio podría producir bienestar para todos los miembros de la humanidad, pero esto no sucede, porque en el régimen capitalista el objetivo de la producción no es el bienestar de todos, sino la obtención de la ganancia capitalista.

La acumulación originaria representó la primera negación de la propiedad privada individual basada en el trabajo. Pero su desarrollo crea constantemente las condiciones para la negación de aquella primera negación: "Es –dice Marx, adoptando términos hegelianos– 'la negación de la negación'."[72] Los primeros expropiadores serán expropiados. Esta segunda expropiación restaura la propiedad individual por el trabajo, pero lo hace sobre la base productiva alcanzada por el régimen capitalista, es decir, "sobre la cooperación de trabajadores libres y su propiedad colectiva sobre la tierra y sobre los medios de producción producidos por el trabajo mismo".[73] Es el régimen comunista de producción el que enarbola una bandera

[72] *Ibid.*, p. 954. (*MEW*, 23, 791).

[73] *Idem*.

propia. De acuerdo con Marx, el proceso de extinción del modo capitalista de producción debe ser menos prolongado, sangriento y difícil que aquel que produjo el régimen burgués. La razón es que: "en aquel caso se trataba de expropiación de la masa del pueblo por unos pocos usurpadores; aquí se trata de la expropiación de unos pocos usurpadores por la masa del pueblo".[74]

Desde luego, esta deducción puramente lógica contenida en *El Capital* está lejos de permitir la comprensión de la transición histórica. La historia es siempre concreta y por ello llena de determinaciones que el pensamiento no puede prever. Y en efecto, apenas unos pocos años después de la publicación del primer volumen de *El Capital* se presentó la gran experiencia revolucionaria del proletariado del siglo XIX: la Comuna de París. En la historia mundial del movimiento obrero es un umbral. Desde luego, aquella revolución estaba motivada desde su inicio por un conjunto de ideales socialistas más o menos explícito. Pero esos ideales fueron puestos a prueba en el movimiento mismo, porque la revolución es la prueba del revolucionario. Para la expresión independiente del proletariado, la Comuna fue el gran aprendizaje: la prueba de que era capaz de tomar el poder y ejercer su hegemonía. Los intentos de organización de la clase obrera, que pueden remontar hasta el siglo XVI, fueron en un primer momento de naturaleza puramente *defensiva*, orientados a enfrentar las enormes dificultades que la implantación de las relaciones capitalistas producían en la clase obrera. Se trataba de mutualidades, sociedades fraternales, de resistencia y de socorro mutuo especialmente en casos de huelga o de desempleo

[74] *Idem.*

forzado. Pasaron siglos antes de que la clase obrera alcanzara organizaciones militantes y propagandísticas capaces de expresar su propia concepción de las cosas, sin depender de concepciones del mundo ajenas. Con la Comuna de París, el movimiento obrero dejó de tener la mirada puesta en las revoluciones burguesas de 1789 y 1848; ésta fue su primera experiencia de poder y ya no era necesario vivir de revoluciones prestadas: "La Comuna de París fue la primera revolución en traje de obrero."[75] Todos los problemas políticos que enfrenta un régimen de transición y que no pueden ser previstos por la teoría debieron ser enfrentados por la Comuna en pocos días. La experiencia de este nuevo régimen era una enseñanza práctica del futuro; eso es lo que Marx retiene en su artículo *La guerra civil en Francia*.[76]

El artículo de Marx que condensa esas lecciones revolucionarias fue escrito en las semanas inmediatamente posteriores a los eventos de París. Marx ya había debido expresarse sobre el conflicto cuando, desde el Consejo General de la Asociación Internacional de Trabajadores, debió redactar dos comunicados dirigidos a los obreros europeos organizados, en el momento mismo en que se desarrollaban los acontecimientos. Como es sabido, la Comuna de París se presentó en una coyuntura excepcional: la guerra franco prusiana, una guerra de agresión declarada desde París por Luis Bonaparte que había concluido con la completa derrota de Francia y con el derrumbe del llamado *Segundo Imperio*. Después de meses de un estado de sitio impuesto a la ciudad de París por el

---

[75] G. Haupt, *L'internazionale socialista dalla Comune a Lenin*, Einaudi Editori, Torino, 1978, p. 25.

[76] K. Marx, "La Guerra civil en Francia", en *Obras escogidas*, *op. cit.*, pp. 256-322. (*MEW*, 17, 313-365).

ejército invasor, que había obligado a proveer de armas a todo ciudadano en condiciones de participar en la defensa, con el ejército prusiano ocupando los fuertes militares del norte de la ciudad, el gobierno francés de Defensa Nacional encabezado por Thiers capituló y se refugió, primero en Bordeaux y luego en Versailles. Ante la huida del gobierno y la deserción de una gran parte de la burguesía, la población de París tenía dos alternativas: o bien capitular ante Bismarck o bien seguir luchando. Decidió esto último, pero con esta decisión debió enfrentar no al ejército invasor sino a su propio gobierno que estaba deseoso de desarmar a la población mayoritariamente obrera, provocando una guerra civil, desarrollada ante la mirada complaciente de un pasivo ejército prusiano. La población de París debió organizar la resistencia y el 18 de marzo de 1871 la ciudad "despertó ante un clamor de gritos ¡Vive la Comune!", la cual no era más que la organización política de la población sitiada.

La Comuna no había asaltado el poder sino que lo obtuvo por la fuerza de las circunstancias, pero éstas le llevaron a responder creando una organización propia. Se abrió, sostiene Marx, la posibilidad de una emancipación porque "la dominación política de los productores es incompatible con la perpetuación de su esclavitud social".[77] La resistencia de la Comuna duró apenas unas ocho semanas y concluyó con una carnicería que demuestra el odio inmenso que la burguesía resiente ante aquellos trabajadores que, afirmando sus derechos, la enfrentan. Durante ese breve tiempo la Comuna enfrentó y ofreció respuesta a la mayoría de las cuestiones que dan sentido a una revolución social. Sobre la marcha, el pro-

[77] *Ibid.*, p. 301. (*MEW*, 17, 342).

letariado debió aprender a ejercer el poder político, sacudirse la tutela ideológica en la que ha vivido y ofrecer su propia visión del mundo mediante soluciones inéditas e imprevisibles. Ella debió hacer frente a los problemas que conlleva el ejercicio del poder político: la naturaleza del estado burgués, la forma de gestión de la economía, la forma de la democracia en el comunismo, la expropiación de los expropiadores, el internacionalismo y el patriotismo, y el Estado que surge luego de una revolución, entre muchos otros.

Entre todos estos problemas, Marx destaca dos que están estrechamente relacionados con la concepción materialista de la historia: el papel del proletariado en la revolución socialista y, en segundo lugar, la naturaleza del Estado burgués y la organización política que surge después de una revolución. Empecemos por el primero: la resistencia fue organizada por el conjunto de habitantes de París, pero los miembros de la Comuna que dieron sentido a la acción fueron casi sin excepción obreros o representantes conocidos de obreros. ¿Qué es lo que explica y permite que sea el proletariado el que encabece y determine la dirección de la revolución? Ante la deserción del gobierno representativo de las clases dominantes, los proletarios de París se han percatado de que la situación sólo puede salvarse tomando en sus manos la dirección de los asuntos públicos: "han comprendido que es un deber imperioso y un derecho indiscutible hacerse dueños de sus propios destinos tomando el poder".[78] Sencillo de expresar, pero requiere sacudirse la dependencia política e ideológica respecto de sus *superiores naturales*. En segundo lugar, y es crucial, el proletariado era la única clase capaz de iniciativa social –afir-

[78] *Ibid.*, p. 295. (*MEW*, 17, 335-336).

ma Marx– pues probó que podía resolver todos los conflictos que afectaban a las demás clases. Mediante un decreto del 16 de abril, la Comuna había dado alivio a la pequeña burguesía prorrogando por tres años el pago de deudas y prohibiendo cobrar intereses sobre éstas: "La Comuna los salvó mediante una sagaz solución de la constante fuente de discordias dentro de la misma clase media: el conflicto entre acreedores y deudores."[79] La Comuna prohibió el trabajo nocturno, abolió las multas aplicables al salario que los patrones estaban facultados a realizar y ordenó la apertura de todos los talleres y fábricas cerradas por sus propietarios. Finalmente, en beneficio de los agricultores, la Comuna había decretado que los costos de la guerra (que Bismarck había establecido en 5 000 millones de francos) no serían pagados con impuestos al campo, sino por aquellos que eran culpables del estallido del conflicto. Sólo la Comuna era capaz de liberar a los pequeños campesinos de los problemas que los agobiaban: deudas hipotecarias, pérdidas de parcelas debido a la competencia capitalista; y tenía razón al afirmar ante la clase campesina: "Nuestro triunfo es vuestra única esperanza".[80] En breve: la clase obrera era la vanguardia de la revolución porque era la única capaz de mostrar a todas las demás clases que sus dificultades tenían como fuente única la dominación del capital; por tanto ella era: "La verdadera representación de todos los elementos sanos de la sociedad francesa y por consiguiente, el auténtico gobierno nacional."[81]

Corresponde a la clase obrera ser la vanguardia de la re-

---

79 *Ibid.*, p. 302. (*MEW*, 17, 344).

80 *Ibid.*, p. 303. (*MEW*, 17, 344).

81 *Ibid.*, p. 304. (*MEW*, 17, 346).

volución aún por otras razones. La contradicción principal que afecta a las sociedades modernas es la que opone capital y trabajo. La razón es que el modo capitalista ha colocado al trabajo como substancia del valor y, por lo tanto, como fundamento de la riqueza. En el modo de producción feudal la riqueza descansaba en la tierra trabajada por los siervos y por ello la disputa por la propiedad de la tierra constituye la historia característica de la Edad Media. Pero en el modo capitalista de producción la riqueza descansa en el trabajo, porque los medios de producción no son sino trabajo pretérito. Se desprende naturalmente de la teoría expuesta por Marx que la clase que representa al trabajo es aquella que puede transformar estas relaciones sociales, pues es en ella donde descansa toda acumulación y toda posible riqueza. Es inevitable entonces que aquellos que hacen frente a la contradicción principal sean quienes pueden provocar una verdadera transformación social.

En segundo lugar, el proletariado es, entre todos, el resultado más característico del modo capitalista de producción, su creación más acabada. En efecto, como clase, el proletariado industrial fue desde el siglo XVII una novedad en la escena social. Si los esclavos y los campesinos daban la impresión de haber estado disponibles desde que la humanidad tenía memoria, sucedía algo distinto con el proletariado. Esta clase de trabajadores no podía ser confundida ni con los esclavos antiguos, ni con los siervos o los artesanos medievales. Son muy numerosos los autores de la época que señalan su aparición reciente y todos ellos la asocian con la aparición de la producción manufacturera e industrial; entre estos autores se encuentra G.W.F. Hegel quien, para designarlos usa el término *Klasse* y no el término *estamento*, *Stände*, porque los considera

demasiado desamparados.[82] El proletariado se encuentra en los límites mínimos de subsistencia o incluso no los alcanza y, por lo tanto, se confunde con la plebe (la cual no sólo es pobre, sino que carece del honor que significa ganarse la vida con su trabajo).[83] Es la consecuencia inevitable, pensaba Hegel, del desorden egoísta de la sociedad civil. El proletariado industrial, obra suprema del capitalismo, fue visto desde el inicio como una amenaza; todos los autores se inquietaban con su presencia cada vez más visible y amenazante. Para Marx es en ella, como producto genuino y oprimido, donde puede residir el impulso que haga desaparecer las cadenas que la oprimen. La Comuna de París es justamente esta expresión y aún si en su expresión verbal –e incluso en sus ideas– los objetivos de la revolución son vagos, en éstos se detecta un objetivo radical pero sordo que se abre paso entre el tumulto: el de una sociedad en que se extinga la forma de explotación de la que ellos provienen. En la acción de la Comuna, Marx intenta leer aquellos rasgos que dejan entrever el futuro de las relaciones sociales.

De acuerdo con Marx, esto es lo que, tomadas en conjunto, revelaban las acciones puntuales de la Comuna: emancipando el trabajo, instintivamente se buscaba abolir la propiedad de los medios de producción que convierte la labor de muchos en la riqueza de unos pocos: "quería transformar –escribe Marx– los medios de producción, la tierra y el capital que hoy son fundamentalmente medios de esclavitud y de explotación del trabajo en simples instrumentos del trabajo libre y asociado. Pero eso es el comunismo, el irrealizable comunismo".[84] Con ello, el proletariado expresa-

---

[82] G.W.F. Hegel, *Principios de la filosofía del Derecho*, Edhasa, Barcelona, 1999, § 243.

[83] *Ibid.*, § 245.

[84] K. Marx, *La lucha de clases en Francia, op. cit.*, p. 301. (*MEW*, 17, 342).

ba fines propios, suyos, no dependientes de valores ajenos, y articulaba de modo coherente una visión del mundo, de un mundo distinto al que se nos ofrece cotidianamente. Significaba una conmoción profunda de los cimientos económicos en que descansa la existencia actual de las clases que de suyo conlleva la dominación de una sobre las demás: "Emancipando al trabajo, todo hombre se convierte en un trabajador [...] y el trabajo productivo deja de ser el atributo de una clase."[85] La consigna revolucionaria de la Comuna ya no era "libertad de trabajo" (como cuando el trabajador deseaba librarse de las ataduras medievales), y tampoco era "derecho al trabajo" (como en los momentos en que el capital negaba el trabajo al ejército industrial de reserva), sino una consigna mucho más radical: "abolición del proletariado". Emancipando al trabajo asalariado todo individuo (y no sólo ese pobre fragmento) se convierte en un trabajador y si todo el mundo es un trabajador no queda nadie que pueda explotar a otro, no queda ninguna clase a la cual exprimir. Aun si no siempre era formulado, éste era el significado profundo de las acciones de la Comuna: la construcción de una sociedad sin clases. ¿A quién puede asustar esto sino únicamente a los actuales ociosos?

El enunciado *una sociedad sin clases* supone, en sí mismo, un nuevo ejercicio del poder político y, por tanto, plantea el problema de su brazo ejecutivo: la naturaleza del Estado. ¿Es compatible el Estado burgués con el ejercicio del poder proletario? Marx sostiene que la lección revolucionaria fundamental de la Comuna es que la clase obrera "no puede limitarse a tomar posesión de la maquinaria del Estado y servirse

---

85 *Ibid.*, p. 301. (*MEW*, 17, 342).

de ella para sus propios fines".[86] ¿Por qué? Porque el Estado, cualquier Estado, lo mismo en su forma monárquica que en su forma democrática, no es más que un instrumento de represión de una clase sobre otra. El proletariado en el poder, que aspira a una sociedad sin clases oprimidas no podía sino amputar aquellas instituciones en las que descansa la opresión. Ante todo, el ejército permanente, brazo armado de la represión; luego debió abolir la policía, es decir, esa trama extensa y difusa de vigilancia y opresión; en tercer lugar, la Comuna suprimió todos los cargos públicos, el funcionariado del Estado y el parlamento. La Comuna realizó esta supresión con dos medidas: primero hizo que todo funcionario público, burócrata, parlamentario o magistrado fuese electo de manera directa, responsable inmediato de su cargo y susceptible de ser removido en todo momento. Luego, estableció que el pago para todo funcionario sería equivalente al salario de un obrero y con ello acabó con la advenediza carrera hacia esos puestos. Estos dejaron de ser herencia de los testaferros del gobierno y sus retoños. Por último, la Comuna deshizo el yugo espiritual de la iglesia decretando la separación completa de la iglesia y el Estado, la laicidad de la enseñanza.

Todas las instituciones suprimidas tienen algo en común: son organismos creados con arreglo a una división sistemática y jerárquica del trabajo (que por supuesto excluye por completo al trabajador manual). Reducir la división entre el trabajo manual y el trabajo intelectual que las instituciones burocráticas reproducen y acentúan es, según Marx, una de las primeras tareas socialistas. Lo mismo que al Estado al que representan, esas instituciones no son, como se quiere

---

[86] *Ibid.*, p. 295. (*MEW*, 17, 336).

hacer creer, un mal inevitable, sino un producto histórico del desarrollo de las relaciones capitalistas: "a medida que los procesos de la industria moderna ensancharon y profundizaron el antagonismo de clases entre el capital y el trabajo, el estado fue adquiriendo cada vez más el carácter de poder nacional del capital sobre el trabajo, de fuerza pública organizada para la esclavitud social, de maquinaria de despotismo de clase".[87] En su desarrollo, el Estado moderno fue profundizando esa división jerárquica del trabajo de la que surgió; por eso, para borrarla, la revolución proletaria debe asegurar a todos el acceso a la gestión pública, es decir, abolir el Estado e instaurar una verdadera democracia, lo que significa –dice Marx– el poder del pueblo sobre sí mismo, no sobre otra clase, democracia que es imposible en el régimen capitalista. Una sociedad sin clases explotadas, la abolición del Estado, tales son para Marx, respuestas nuevas a problemas inéditos, soluciones no imaginarias, sino tomadas para asegurar la supervivencia del poder proletario. Todas ellas dejan entrever lo que serán las relaciones sociales una vez que se suprima al capital. No constituyen por supuesto una teoría de la sociedad futura sino únicamente atisbos, principios que la historia misma habrá de resolver.

Puesto que el proletariado no puede servirse de la maquinaria del Estado pero debe instituir algo nuevo, se presentó la necesidad de un periodo transitorio en el cual el trabajador impondría su dominio sobre aquellas clases susceptibles de dar marcha atrás, especialmente la burguesía. Marx llamó a este periodo transitorio "la dictadura del proletariado". El término es sin duda uno de los que ha provocado más reac-

[87] *Ibid.*, p. 296. (*MEW*, 17, 336).

ciones en su contra. Supone un Estado temporal en el que aún existe la dominación de una clase sobre las demás, dominación ciertamente autoritaria,[88] lo que significa que no se ha alcanzado la libertad política. La tradición marxista posterior buscó alejarse de esta expresión totalitaria, pero Marx y luego Engels no parecieron encontrar nunca inadecuado el término: "últimamente –escribió Engels en el Prefacio a *La guerra civil en Francia* escrito en 1891–, las palabras 'dictadura del proletariado' han vuelto a sumir en un santo horror al filisteo socialdemócrata. Pues bien caballeros, ¿queréis saber qué faz presenta esta dictadura? Mirad a la Comuna de París: ¡he ahí la dictadura del proletariado!"[89]

¿Estaba Europa preparada para tales lecciones? Ciertamente no. Si por un momento ella dudó acerca de si lo que presenciaba era realidad o sólo sueños de un pasado remoto, su reacción posterior fue neta: "El viejo mundo –escribe Marx– se retorció en convulsiones de rabia."[90] Su reacción enseñó al trabajador que él es el enemigo irreconciliable de la burguesía. Se probó con la actitud del gobierno de Thiers, que prefirió pactar con el ejército enemigo con tal de aplastar al trabajador armado: "por sobre cualquier enemistad nacional, la clase dominante se une contra la clase del trabajo y no vacila en la traición más vil y en la complicidad más abyecta para aplastar a su enemigo".[91] En síntesis, la revolución mostró que por encima de las querellas y las rencillas entre las burguesías nacionales, el antagonismo esencial de las socie-

---

[88] Pues proviene, dice Engels, de una revolución armada, es decir, de la cosa más autoritaria que cabe imaginar.

[89] F. Engels, Prefacio a *La guerra civil en Francia*, en *Obras escogidas*, *op.cit.*, p. 267.

[90] K. Marx, *La lucha de clases en Francia*, *op.cit.*, p. 302. (*MEW*, 17, 343-344).

[91] *Ibid.*, p. 280. (*MEW*, 17, 319).

dades modernas es el que enfrenta el capital al trabajo. Ante ese enemigo común, la clase burguesa internacional es una, por eso el proletariado está igualmente obligado a llevar sus organizaciones al nivel internacional.

Para Marx, a pesar de su derrota, la Comuna mostró que el proletariado había alcanzado una completa consciencia de sí y de sus fines: había rechazado su vieja servidumbre construyendo una perspectiva del mundo coherente y durable, aunque hubiese sido efímera. Hasta entonces, el comunismo se había conformado con buscar su emancipación a través de las organizaciones de resistencia, de ayuda mutua ante los infortunios del trabajo, es decir, buscaba su salvación sin transformar el viejo mundo, esperando salvarse en los intersticios de éste, a espaldas de la todopoderosa propiedad privada de los medios de producción "y por tanto, inevitablemente fracasaba".[92] Pero acababa de aprender que el asalto al cielo era posible. Esta convicción permaneció en Marx, y en buena parte a través de éste, en el movimiento comunista posterior. El siglo XX estaría marcado por diversos intentos, todos ellos fallidos, por encontrar una transición efectiva de las relaciones capitalistas de producción.

De nuevo y para concluir, el materialismo histórico

Aun si no existe una exposición sistemática de la teoría materialista de la historia, ésta tiene una participación decisiva en todas las obras de Marx y ocupa, en consecuencia, una parte fundamental de su pensamiento. A través de la teoría materialista y su concepto central, el modo de producción, Marx sos-

---

[92] K. Marx, "El 18 Brumario de Luis Bonaparte", en *Obras escogidas*, *op.cit.*, p.101. (*MEW*, 8, 122).

tiene que la sociedad no es una serie de dominios inconexos sino una totalidad orgánica, viva, en la que cada elemento contribuye a la conservación del todo. La teoría asegura que en esa totalidad la base económica es lo determinante y no lo determinado. Pero agrega inmediatamente que esa base económica no es la única forma de existencia social: sobre esa base se despliegan diversas formas de experiencia social y diversos aspectos de la vida simbólica. Estas últimas, sin ser epifenómenos de la economía, se desenvuelven con normas propias, irreductibles y, sin embargo, no dejan de participar en la reproducción de las relaciones que a cada sociedad le aseguran su continuidad, su duración en el tiempo. Pero además la teoría afirma que esa totalidad se despliega incesantemente, creando su propia temporalidad. La sociedad es obra de los hombres, pero a medida que ésta se despliega en la historia, ellos van dándose forma a sí mismos, van autoconfigurándose, siendo la causa formal, eficiente y final de sí mismos. No sólo crean la sociedad y producen la historia, sino que se crean a sí mismos en el proceso, es decir, van autootorgándose, aun sin saberlo, una substancia, un fundamento, una razón de ser. No están realizando una esencia que les habría sido concedida de antemano, sino que se van dando a sí mismos esa esencia, esa substancia. Y justo porque la sociedad capitalista no corresponde a la idea de libertad que él mismo ha promovido, están buscando reemplazarlo, en busca de una forma más acabada de libertad. Éste es uno de los rasgos más generales a nuestro juicio del pensamiento de Marx: que el todo y cada una de sus partes se despliega en la historia y que los seres humanos obtienen su esencia, su fundamento en su propio itinerario, en el tiempo humanizado, en el Tiempo.

Marx y la filosofía

Hemos evitado en el encabezado de esta sección el título más evidente de *La filosofía de Marx* para indicar desde ahora que la relación de Marx con la filosofía es sumamente compleja. Indudablemente, Marx inició su carrera intelectual escribiendo una tesis de filosofía con el título *La diferencia entre los sistemas de Demócrito y Epicuro* (1841), seguramente con el objetivo de alcanzar más tarde un puesto de profesor de filosofía. Del mismo modo, los escritos que cubren el periodo de 1842 a 1845, incluidos los llamados *Manuscritos económico-filosóficos* (1844), tienen un carácter marcadamente filosófico en su contenido y en su argumentación. Pero desde *La ideología alemana* (1845), en el momento en que busca romper su relación con sus antiguos camaradas, los filósofos de la *izquierda hegeliana*, Marx formula una *salida de la filosofía* para consagrarse enteramente a la crítica de la economía política. Más aun, desde cierta lectura, ese distanciamiento con la filosofía se habría producido unos meses antes, desde la redacción de las *Tesis sobre Feuerbach*, un escrito que nunca consideró apto para su publicación y que quizá obedece más a una suerte de resumen personal de las ideas que un pensador va alcanzando en su camino. A partir de ahí, sobre todo en sus obras de madurez, Marx se referirá de ma-

nera directa a la filosofía de modo muy esporádico: ya no habrá más expresiones específicamente filosóficas y puede argumentarse que ha dejado de ser filósofo para convertirse en un teórico de las ciencias sociales.[1] Si se busca, sobre todo en el periodo de madurez, *la filosofía de Marx*, ésta no existe, al menos como expresión sistemática.

Esta ausencia de textos explícitos ha tenido efectos muy diversos. Para algunos, la filosofía de Marx se encuentra en los escritos de juventud cuyos principios esenciales se encontrarían presentes en las obras posteriores, sólo que aplicados a diferentes objetos, como los análisis históricos o la economía política clásica. Esta interpretación tiene el respaldo de autores tan importantes como Plejanov, Lukács, Korsch o Marcuse. En general, para éstos, Marx elaboró su posición filosófica en la crítica a Feuerbach, en la *inversión* de la dialéctica hegeliana y en la elaboración de una dialéctica materialista propia. Para otros autores, por el contrario, las obras de madurez significan un rompimiento completo con los principios y los métodos de su juventud, y es por esta independencia obtenida en su desarrollo espiritual que sería preciso reconstruir la filosofía de Marx subyacente en su práctica teórica. Uno de los nombres más identificados con esta última perspectiva es sin duda el de L. Althusser y su llamada *ruptura epistemológica*.

Un segundo efecto de la ausencia de expresión escrita en Marx es la gran diversidad de interpretaciones posibles de su eventual filosofía. Para algunos autores marxistas de la talla de Engels y Lenin la originalidad filosófica de Marx habría sido la invención de un tipo enteramente nuevo de materialismo.[2]

---

1 E. Renault, *Marx et la conception déflationniste de la philosophie*; en prensa.

2 Tesis que se encuentra, por ejemplo, en la obra tardía de Engels: *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*.

Para otros autores, entre los que puede incluirse A. Gramsci (quien es sin duda la personalidad más relevante), E. Bloch, G. Lúkacs o J.P. Sartre,[3] Marx habría elaborado una original filosofía de la praxis. Para un tercer grupo de autores que siguen una interpretación que igualmente puede remontarse hasta Engels, la novedad descansa en el descubrimiento de una nueva dialéctica. Finalmente, autores como L. Althusser[4] o G. della Volpe[5] consideran que lo novedoso de Marx reside en el descubrimiento de un nuevo continente teórico mediante una mutación epistemológica profunda. Para fundamentar estas diferentes perspectivas se han buscado los antecedentes filosóficos de Marx en autores tan diversos como Spinoza, Hegel e incluso Kant. Con esta gran diversidad sería una pretensión absurda del autor de estas líneas descartar este legado de la tradición marxista a nombre de una interpretación propia y pretendidamente original.

Pero en un texto que intenta ser introductorio no es tampoco conveniente argumentar acerca de lo que, a juicio del autor, es la interpretación más convincente. Por lo demás es muy improbable que, en la situación actual, este debate pueda conducir a nuevos intentos de reconstrucción general de la filosofía de Marx. Adoptaremos, por lo tanto, una posición más modesta bajo la idea de que, en todo caso, la filosofía de Marx está en acto, en el momento en que, transformando radicalmente la economía política clásica, elaborando sus propios conceptos, ha debido hacer frente a las premisas filosóficas de las doctrinas criticadas. La opción profunda de Marx fue expresar conceptualmente en una teoría científica el punto de

3 De este último, por ejemplo puede consultarse su *Critique de la raison dialectique.*

4 Por ejemplo en su contribución a *Leer el Capital.*

5 En su obra *La lógica como ciencia histórica.*

vista político de una clase: de la clase del trabajo. Es entonces natural que este punto de vista político y de clase deba criticar la concepción del mundo subyacente en las doctrinas existentes. En otras palabras: postulamos que la teoría de las sociedades capitalistas y la teoría de la historia contienen implícita una concepción del ser humano, de la acción de éste, de su razón, de su temporalidad; temas que son un desafío a ciertas posiciones que tradicionalmente pertenecen a la filosofía.

Nuestro propósito será entonces exponer una pocas tesis filosóficas que pueden ser derivadas claramente de la exposición anterior. Naturalmente, en ello se encontrarán un cierto número de elementos contenidos en las interpretaciones más prestigiosas, cada una de las cuales posee en mayor o menor medida un soporte textual en la obra de Marx. Hemos organizado estas tesis filosóficas en torno a dos puntos generales: la relación entre teoría y práctica, y la historia como lo sustantivo. Veamos.

La relación entre teoría y práctica

Una parte crucial de la ruptura de Marx con su pasado filosófico se desarrolló entre los años 1845 y 1846. Los escritos previos a esta época, publicados bajo el título de *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* contienen preocupaciones muy diversas del joven Marx expresadas en cuadernos de notas que no fueron redactados uno tras otro en el orden que actualmente guardan. No es adecuada la tesis, sostenida tradicionalmente, que éstos ya reflejan el tránsito de la crítica de la filosofía a la crítica de la economía política. Esos manuscritos muestran sólo parcialmente el abandono del proyecto de crítica a la *Filosofía del derecho* de Hegel, para concentrarse en la economía

política descubierta ya para entonces como *la anatomía de la sociedad civil*. Son los escritos de los años inmediatamente posteriores, igualmente constituidos por proyectos adoptados y luego abandonados, los que reflejan mejor los progresos en la concepción de una *teoría materialista de la historia* que habrá de expresarse con mayor claridad en *La ideología alemana*. Entre estos textos destacan las llamadas *Tesis sobre Feuerbach*. Éstas, redactadas alrededor de marzo de 1845, en el momento en que Marx residía en Bruselas, pertenecen también al género de *notas para sí mismo*, fórmulas que un autor escribe para aclarar sus ideas a través de la escritura, pero consideradas como ideas adquiridas, como tesis que deben ser consideradas en lo sucesivo. Estas *Tesis* indican pues el estado conceptual transitorio en que Marx se encuentra en el debate con los jóvenes hegelianos de izquierda, y no tanto una suerte de expresión sistemática de su filosofía; como lo muestra que su autor no las consideró seriamente para su publicación.

No es difícil reconocer en esas *Tesis* en qué punto se concentra su desacuerdo con Feuerbach. En efecto, Feuerbach se ha propuesto explicar la alienación religiosa; los seres humanos reales proyectan sus propias cualidades esenciales (por ejemplo, el amor que los une espiritualmente) en seres imaginarios y en éstos se representan lo que aquellos buscan en el mundo real: su propia salvación. En el momento en que tomen conciencia de esta alienación, los seres humanos podrán adueñarse nuevamente de esa esencia que han proyectado indebidamente en Dios y podrán vivir verdaderamente los lazos de amor y fraternidad que resienten y les pertenecen. De acuerdo con Feuerbach, corresponde a la filosofía (que él llama *Filosofía del futuro*) conducir a la conciencia hacia tal conversión. La crítica de Marx consiste, en lo esencial, en sostener que la verdadera razón de esta alienación no es una ilusión de la conciencia, un

efecto de la imaginación, sino que resulta de la proyección en la conciencia de la escisión real en la que viven efectivamente los seres humanos. Si adoptan esa ilusión, es simplemente porque les ofrece una solución milagrosa a sus reales conflictos prácticos que no pueden ser resueltos en su vida efectiva. Por ello –piensa Marx–la salida de esa alienación no es una transformación de la conciencia, sino una transformación práctica, una revolución social que anule la verdadera fuente de aquella dependencia. La solución no se encuentra en la filosofía (y por eso hay que tomar una *salida* de ésta), sino en una transformación revolucionaria. El problema de la alineación concierne pues a la relación entre la objetividad de las cosas y la subjetividad del pensamiento, a la relación entre la teoría y la práctica. Es en torno a esto que Marx busca dar un viraje e intenta sacar conclusiones personales. Estas conclusiones son propiamente las *Tesis sobre Feuerbach.*

Desde la primera tesis, Marx establece lo que considera su diferencia específica: "La falla fundamental del materialismo precedente (incluido el de Feuerbach) reside en que sólo capta la cosa, la realidad, lo sensible, bajo la forma de objeto o de contemplación, no como actividad humana sensorial, práctica; no de un modo subjetivo."[6] El materialismo precedente –Marx probablemente se refiere tanto al materialismo antiguo (Demócrito, Epicuro) como a sus variantes modernas (Hobbes, Helvetius y el mismo Feuerbach)– tiene como limitación que considera a la realidad exterior, a la cosa, bajo la forma de un objeto externo, ajeno. Vive entonces una suerte de separación, una clase de dualismo entre lo objetivo de un lado y lo subjetivo del otro. Para este materialismo el mundo

---

[6] K. Marx, "Tesis sobre Feuerbach", tesis I, en *Obras escogidas*. Editorial Progreso, Moscú, s/f, 1976, p. 24. (*MEW*, 3, 5).

objetivo existe sin duda alguna, pero se encuentra en *la otra orilla*, en una exterioridad irreductible ante la que sólo cabe la contemplación. Puede ser llamado un dualismo porque quien dice *dualismo* afirma exactamente *separación, escisión* entre dos. El precedente es un materialismo del agente *pasivo*, de la recepción contemplativa, que se conforma con recibir, mediante los sentidos, información de esa fuente externa, pero que no aspira a alcanzar jamás por su acción a la cosa objetiva. El objeto y el agente están ahí, uno frente al otro, pero no forman una unidad práctica, sino una *relación de dos*. Desde el punto de vista del agente, el mundo objetivo está ahí, delante como Otro, pero permanece marcado por el signo de la exterioridad.

Marx bosqueja un materialismo diferente. ¿En qué consiste? Es –afirma en la primera tesis– un materialismo de la *actividad humana sensorial*, un materialismo de la *acción práctica*. ¿Qué cabe entender por ello? A este nivel, la práctica denota sencillamente la acción humana, la actividad real por la cual el agente anula la pretendida separación del objeto apropiándose de éste y transformándolo. La *acción práctica* es, en primer lugar, el acto de *objetivarse*: "Feuerbach aspira a los objetos sensibles, realmente distintos de los objetos conceptuales, pero no concibe la actividad humana misma como una actividad objetiva."[7] En su acción práctica, el agente se *objetiva*, es decir, se apropia del objeto, realiza sus propósitos en éste y, por lo tanto, le retira todo aspecto de exterioridad para convertirlo en *suyo*, para hacer de ese *otro*, *su* otro. La práctica es una actividad *objetivante* al menos en dos sentidos: primero, porque al hacer del objeto algo para

[7] *Ibid.*, p. 24. (*MEW*, 3, 5).

sí anula su exterioridad y, segundo, porque mediante su actividad el agente se *objetiva*, sale de sí, se actualiza en el mundo, se manifiesta en él mediante la efectuación de sus fines. Es actividad *objetivante* porque es la producción de la *objetividad*, vale decir, *apropiación* del objeto que ya no es puramente externo, y luego, transformación de ese mismo objeto mediante el propósito que el agente persigue.

Debido a su incapacidad para reconocer la acción subjetiva del agente, el materialismo ha dejado este aspecto en manos del idealismo: "De ahí que el lado *activo* fuese desarrollado por el idealismo, por oposición al materialismo, pero sólo de un modo abstracto, ya que el idealismo, naturalmente, no conoce la actividad real, sensorial, como tal."[8] El idealismo –Marx probablemente incluiría a Platón, Kant y Hegel– es capaz de reconocer el aspecto subjetivo pero lo reduce a su aspecto *ideal*, un acto de la conciencia, del pensamiento, carente de actividad práctica.

Desde luego, el tema que Marx desarrolla, el vínculo entre la objetividad de las cosas y la subjetividad del pensamiento no era nada nuevo. En un sentido muy general, el idealismo alemán puede ser caracterizado como el propósito de mostrar que la acción reflexiva del sujeto es la productora de la objetividad del pensamiento –éste es el sentido de la *revolución copernicana* efectuada por Kant. Naturalmente las variantes de este idealismo posteriores a Kant son significativas tanto en Fichte, como en Schelling o en Hegel. Son incluso diversas en el mismo Kant, quien otorga un alcance y una libertad diferentes a la razón teórica y a la razón práctica. Pero Marx, que sin duda conoce este debate, parece englobar estas variantes en la idea

[8] *Idem.*

común de que todas disuelven la objetividad del objeto, su ruda materialidad, demasiado pronto. No ven en el objeto una real independencia y con ello alimentan la ilusión de que la conciencia y sus operaciones son responsables de toda objetividad. El idealismo reconoce la acción del agente pero lo *deifica* porque no le da al objeto consistencia suficiente. Es a su manera una concepción unilateral porque en el encuentro entre un objeto y un sujeto no ve un conflicto, una tensión, una lucha, sino sólo un acto de *asimilación* por parte de la conciencia. Puesto que la única acción efectiva que reconoce es la de la conciencia, tiende a creer que el único comportamiento efectivo es el comportamiento teórico. En breve, a fin de cuentas, todo considerado, a pesar de su reclamo del materialismo, Feuerbach no ha podido escapar del idealismo.

Intentemos una primera caracterización: el materialismo de la acción práctica que Marx propone descansa en la unidad de dos polos, cada uno de los cuales alcanza su realidad verdadera únicamente en la relación misma, esto es, el lado objetivo de las cosas y el lado subjetivo del agente. Es unidad, porque en el encuentro el objeto pierde su existencia de objeto inerte, obstinadamente externo, mientras por el otro lado el agente *sale de sí* y pierde su aislamiento puramente contemplativo: "La actividad *formativa* consume al objeto y se consume a sí misma [...] consume lo objetivo del objeto –la indiferencia respecto a la forma– y lo subjetivo de la actividad; forma el uno, materializa a la otra."[9] En la primera de las *Tesis*, Marx llama *crítico-práctica* esta actividad, en la que la parte *crítica* parece significar *anulación de la objetividad muda*, mientras *práctica* remite a un acto de transformación profunda

9 K. Marx, *Grundrisse, op. cit.*, cuaderno III, p. 241. (*MEW, Grundrisse*, 208).

de lo dado. Por eso Marx señala como paradigma del materialismo de la acción práctica a la actividad revolucionaria, es decir, la alteración profunda de lo existente, única salida de la alienación real en la que viven los seres humanos. Éste nos parece al menos uno de los sentidos de la célebre tesis número 11: "Los filósofos se han limitado a interpretar el mundo de distintos modos; de lo que se trata ahora es de transformarlo."[10]

Un segundo aspecto del materialismo de la acción práctica contenido en las *Tesis* es que la acción práctica no es nunca la actividad de un individuo aislado. Cuando piensa en la apropiación del mundo, un cierto idealismo, lo mismo que el materialismo contemplativo, no puede imaginarlo sino como el acto de un individuo singular dotado de conciencia. Feuerbach, por ejemplo, considera que la esencia humana se manifiesta en la unidad de cada individuo con su propia conciencia, por eso reduce la esencia religiosa a esa subjetividad: "(él) resuelve la esencia religiosa en la esencia humana".[11] Entonces, la sociedad se le presenta como la sumatoria de todos los individuos independientes. La sociedad es para Feuerbach "como una generalidad interna, muda, que une de un modo natural a muchos individuos".[12] Para Marx, en cambio, la esencia del individuo no se encuentra en el refugio de su conciencia, sino que es "en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales"[13] que lo constituyen. Por eso es que la sociedad no es para él *la suma de muchos*, sino una entidad distinta que surge por el entrelazamiento de ellos, una entidad diferente en naturaleza y

---

[10] K. Marx, *Tesis sobre Feuerbach*, número 11, *op. cit.*, p. 26. (*MEW*, 3, 7).

[11] *Ibid.*, tesis número 6, p. 25. (*MEW*, 3, 6).

[12] *Idem.*

[13] *Idem.*

en grado, de la adición de todos: "Lo más a lo que puede llegar un materialismo contemplativo, es decir, el materialismo que no concibe lo sensorial como una actividad práctica, es a contemplar a los diversos individuos sueltos y a la sociedad civil".[14] Quien habla de *acción práctica* no puede estarse refiriendo al encuentro de un individuo aislado con un objeto aislado, sino a un conjunto social de individuos que juntos producen una cierta apropiación del mundo, los cuales están además unidos a las generaciones precedentes. Cada generación produce teórica y prácticamente una asimilación del mundo presente, pero lo hace sobre la base del trabajo pretérito que ha recibido como legado. Por eso la humanidad tiene una historia.

Rechazando el dualismo, Marx encuentra solución *práctica* a otros problemas filosóficos, como el problema de la verdad que aparece en la tesis número dos: "El problema de si puede atribuirse al pensamiento humano una verdad objetiva no es un problema teórico, sino un problema práctico. Es en la práctica donde el hombre debe demostrar su verdad, es decir, la realidad y el poder, la terrenalidad del pensamiento."[15] Para las filosofías que parten de la escisión, la verdad como correspondencia entre el objeto sensible y el pensamiento subjetivo no deja de plantear problemas: ¿cómo puede un objeto corresponder con un concepto? En el materialismo de la acción práctica –afirma Marx– ese enigma no se plantea a la reflexión porque se resuelve en la acción. El ser humano que se apropia del mundo natural y lo altera de acuerdo a sus propósitos muestra que este poder de apropiación-transformación es la *solución* real de un problema filosófico. El pensamiento se

---

[14] *Ibid.*, tesis número 9, p. 26. (*MEW*, 3, 7)

[15] *Ibid.*, tesis número 2, p. 24. (*MEW*, 3, 5).

hace *terrenal* cuando prueba que no está recluido en la cabeza, sino que se hace perceptible justamente en el objeto que ha transformado por la acción. Pero hay un segundo proceso de transformación, esta vez del pensamiento sobre sí mismo: el pensamiento no sólo anula la exterioridad el objeto sensible, sino que, mediante su acción se transforma a sí mismo subsumiendo sus experiencias anteriores, haciéndose objeto de su propia acción. En otras palabras: pensar una acción y realizarla es simultáneamente modificar ese mismo pensamiento inicial, una vez que éste reflexiona sobre su propia actividad. Y ésta es exactamente la verdad: la concordancia que la actividad realiza entre el objeto (que es transformado en su apropiación) y en el sujeto (que transforma al objeto y se transforma igualmente en su acción). La verdad objetiva es entonces la concordancia incesante que la acción práctica realiza entre un objeto y un sujeto que, por la acción misma, no cesan de modificarse ambos. Naturalmente, con ello no estamos sugiriendo que los problemas filosóficos cesan con el simple hecho de señalar la acción práctica, pues una acción no refuta, ni convence, al pensamiento. Para eso es preciso elaborar una filosofía capaz de *pensar conceptualmente*, es decir mediante categorías, lo que la actividad práctica hace, sin necesariamente reflexionar sobre lo que hace.

Las *Tesis sobre Feuerbach* ofrecen, en breves aforismos, un materialismo en ciernes que, según Marx, carece de antecedentes. En éste, los seres humanos, como entidad genérica, transindividual, se apropian del mundo objetivo transformándolo y al hacerlo se transforman a sí mismos. El problema filosófico tradicional de la dualidad del ser y del pensamiento se ha convertido en la unidad de la teoría y de la práctica. Con ese materialismo Marx busca evitar todo dualismo: no hay, por un lado los objetos reales, tiesos, indiferentes y ciegos a la acción humana, y no hay por el otro

lado, la conciencia y el pensamiento recluidos en la cabeza de un individuo, impotentes de darse a sí mismos una presencia objetiva. No hay ningún acto humano que no incluya el pensamiento y no hay pensamiento sino por la apropiación-transformación de un objeto real que, mediante esa actividad, es nuestro.

El materialismo contenido en las *Tesis* adquirió forma definitiva pero implícita en la obra de madurez de Marx, especialmente en *El Capital*. Desapareció el discurso de la alienación de la conciencia, sustituido por el discurso de la producción y del intercambio de mercancías. ¿Puede encontrarse un equivalente conceptual del materialismo de la acción práctica? Creemos que la respuesta se encuentra en el concepto de trabajo. Sólo que este concepto de trabajo está ahora acompañado de categorías como *materias primas*, *fuerzas productivas*, *instrumentos de producción* o *intercambio*, es decir, situado en el marco de una teoría materialista de la historia. Marx se ha desplazado del materialismo práctico, que es un discurso filosófico, al discurso de una teoría de la historia. Consideremos, desde esta perspectiva, el trabajo de los seres humanos: éstos sólo pueden asegurar sus condiciones materiales de subsistencia, o bien apropiándose de los productos naturales –como lo hacían los cazadores-recolectores– o bien produciendo ellos mismos esos medios de subsistencia –como lo hacen los agricultores–: “el trabajo es, independientemente de todas las formaciones sociales, condición de la existencia humana, necesidad natural y eterna de mediar el metabolismo que se da entre el hombre y la naturaleza y, por consiguiente, de mediar la vida humana”.[16]

[16] K. Marx, *El Capital*, *op. cit.*, t.I, vol. 1, p. 53. (*MEW*, 23, 57).

Ahora bien, lo característico del trabajo humano es que se trata de una actividad orientada a un fin. El ser humano, lo mismo que todos los animales, se apropia y transforma la naturaleza. ¿Cuál es entonces la diferencia entre ambos? Que mientras éstos actúan siguiendo sus instintos naturales, aquél actúa de acuerdo con una idea, con un propósito que se ha formado antes de su acción. "Lo que distingue ventajosamente al peor maestro albañil de la mejor abeja, es que el primero ha modelado la celdilla en su cabeza antes de construirla en la cera."[17] Es esa idea la que orienta la actividad práctica del trabajador, la que lo conduce a su efectuación en el mundo (que puede, o no, ser afortunada): "al consumarse el proceso de trabajo surge un resultado que antes del comienzo de aquél ya existía en la imaginación del obrero, o sea, idealmente".[18] El trabajo es pues de naturaleza doble: es apropiación, es decir, anulación de la exterioridad del objeto, pero es también objetivación del sujeto, efectuación de su idea, salida de su aislamiento: "el obrero no sólo efectúa un cambio de forma de lo natural; en lo natural al mismo tiempo efectiviza su objetivo".[19]

El signo más patente de esta objetivación de sí mismo es que los seres humanos se proveen de instrumentos de trabajo para alcanzar esos fines. Los medios de producción son los índices más seguros de esa *humanización* del mundo. Por esta apropiación-transformación los hombres saben (o deberían saber, si no fuese porque los medios de producción se les aparecen como ajenos) que el mundo en que viven es su producto. El resultado de su trabajo es una *segunda naturaleza*, un

---

17 *Ibid.*, p. 216. (*MEW*, 23, 193).

18 *Idem.*

19 *Idem.*

mundo *humanizado*, que es el que habitan. Los instrumentos de trabajo concluyen con la pretendida separación entre una naturaleza puramente externa y los fines prácticos que los hombres persiguen: "de este modo, lo natural mismo se convierte en órgano de su actividad, en órgano [...] que prolonga su estatura natural".[20]

Pero hay en el trabajo una dimensión adicional que es sumamente importante: al transformar la naturaleza, el ser humano se modifica a sí mismo. La apropiación del mundo mediante el trabajo se inicia con una idea, con un propósito director, pero a medida que este mismo proceso se repite, esa idea original de la que se partió, se modifica. No hay proceso de trabajo que, en su continuidad, no obligue a modificar, sobre todo por los fracasos, la concepción inicial, los gestos primeros, la actitud original. De manera que no hay transformación del mundo que no sea a la vez transformación de sí mismo. No es posible que por su trabajo el ser humano transforme de manera incesante todo lo que le rodea y que se pretenda que él mismo conserve una esencia invariante. Lo perciba o no, mediante sus obras, él es su propia obra y su trabajo es la elaboración de sí mismo. No es un exceso de arrogancia afirmar que el ser humano es hoy aquello que resulta de su propio itinerario: es porque a través de su actividad práctica produce su propio fundamento, su razón de ser. Al individuo aislado le resulta difícil percibirlo porque este proceso no descansa en la acción individual sino en la acción colectiva, de la sociedad primero y luego de la humanidad, porque cada generación recibe el legado de las generaciones precedentes. Cuando se habla de trabajo, es preciso colocarse

---

20 *Ibid.*, p. 217. (*MEW.* 23, 194).

muy por encima de la individualidad, pues es el trabajo el que muestra esa instancia transindividual, esa acumulación de experiencia que está siempre activa y siempre presente.

Todas las dimensiones del ser humano están concernidas en esta transformación incesante de sí mismo, y no pueden estar excluidos ni el pensamiento ni la razón. Desde luego, entre las facultades innatas del ser humano está el poseer inteligencia, ser pensante. Pero al transformar por su actividad práctica sus pensamientos, él va construyendo esas formas de inteligibilidad que llamamos *razón*. Si admitimos llamar *razón* a las condiciones de inteligibilidad de las cosas, incluida la concepción que los seres humanos tienen de sí mismos y de los otros, a la conciencia que tienen de sí, entonces quiere decir que a cada paso de su apropiación del mundo, el ser humano va creando nuevas condiciones de inteligibilidad, nuevas formas de la razón. Cada vez que se produce un nuevo marco de inteligibilidad, se modifica su razón. Por eso hay una historia de la razón, historia que se ha ido construyendo gradualmente a medida que cada generación entrega a la siguiente su propia experiencia. Ésta es una tesis filosófica de gran envergadura que resulta de la obra de Marx: no es la Razón la que guía la historia (como si una Razón invariante se manifestara en el tiempo) sino que es la historia la que da cuenta de la razón, de sus transformaciones, de su itinerario. Cuando se afirma que el ser humano es un ser racional debe entenderse que por su naturaleza es un ser inteligente, pero que por su historia se ha dotado a sí mismo de formas cambiantes de racionalidad, tanto teórica, como práctica. En el plano teórico, él ha logrado un conocimiento cada vez más acabado del mundo natural; en el plano práctico, él ha alcanzado cada vez más una cierta conciencia de sí mismo.

Por el trabajo se prueba que la apropiación del mundo externo es verdadera, incluye la verdad como lo sostenían las *Tesis sobre Feuerbach*. Pero la verdad no es una correspondencia entre un objeto externo, pasivo y ajeno, y un pensamiento recluido en la cabeza del individuo, porque tal correspondencia es imposible. La verdad es la concordancia que el trabajo de apropiación-transformación realiza sobre el objeto, proceso que transforma simultáneamente al objeto real, al objeto pensado y al sujeto que piensa sobre ese objeto. Ahora bien, puesto que en su realización tal ajuste puede fracasar, debe admitirse que el error también forma parte del proceso de producción de la verdad. Por eso es que la apropiación-transformación lograda por el trabajo es siempre real y no obstante siempre cambiante. La verdad existe y no es simplemente un ideal constantemente aplazado; pero si la verdad es real, también es transitoria, porque toda verdad, toda apropiación-transformación será, tarde o temprano sustituida por una forma de la verdad más acabada. Y así, sin cesar nunca, en un proceso que no tuvo un principio determinado y no tendrá un final.

Quizá podamos enunciar ahora la que nos parece la tesis filosófica más general: el materialismo de la acción práctica ofrece una *teoría de constitución de la objetividad*. En efecto, partiendo del problema de la alienación en Feuerbach, se ha llegado, por una parte, a una explicación de la manera en que son producidos los objetos que llenan toda la experiencia: los objetos son *objetivos* porque mediante el trabajo práctico y mediante el trabajo teórico ellos son provocados a *aparecer en el mundo*. Y por otra parte, la teoría permite comprender que al transformar el mundo los seres humanos se transforman a sí mismos, modifican sus pensamientos, su comportamiento, su disciplina, es decir crean formas específicas de subjetivi-

dad, de modos en que el individuo piensa y actúa dentro de esa misma experiencia. Ahora bien, si es capaz de dar cuenta tanto de los objetos como de los sujetos, entonces contiene una *teoría de la constitución de la objetividad del mundo*: de la objetividad de los objetos y de la subjetividad de los sujetos.

Y aún es posible ir más lejos. En efecto, los seres humanos hacen su propia historia pero hasta ahora lo han hecho sin tener conciencia de ello. La causa es que sus propias relaciones sociales quedan encubiertas de distintos modos. En el modo capitalista de producción, por ejemplo, las relaciones sociales están ocultas bajo la apariencia de la circulación mercantil: es el papel del fetichismo. Como hemos mostrado en capítulos anteriores, el fetichismo provoca la apariencia de que lo verdadero son las relaciones entre las cosas y no las relaciones entre los productores. Es sin duda una apariencia, pero una apariencia objetiva. La teoría de Marx también permite comprender este proceso. Ella consiste justamente en remontarse desde esta apariencia a la comprensión del verdadero mecanismo detrás de la apariencia por un lado y, por el otro, en explicar el modo objetivo en que surge esa misma apariencia. Ambas cosas son indispensables a la teoría. El conocimiento no consiste en anular la experiencia inmediata, sino en incluirla como una parte en el proceso objetivo que la constituye. La verdad no es lo opuesto a la apariencia, sino que incluye también la explicación de esa misma apariencia. Por eso la teoría permite conducir a la conciencia de esos productores desde su experiencia inmediata hasta su experiencia inteligible. La conciencia siempre habita la contingencia: lo grandioso del conocimiento es que permite elevarse desde esa contingencia hasta la comprensión del mecanismo complejo que él ha construido y que luego lo constituye. Es observar *desde la perspectiva de la totalidad*, desde el punto de vista de la eternidad, diría Spinoza.

Lo sustancial es la historia: el ejemplo de la categoría de trabajo

Para mostrar el papel sustantivo que Marx asigna a la historia, consideremos nuevamente el trabajo. El trabajo es uno de esos elementos que son comunes a todo proceso de producción, lo mismo que el productor directo, la materia prima o los instrumentos de producción. El trabajo pertenece a la *producción en general*. Ésta es una abstracción, "pero una abstracción que tiene sentido en tanto pone realmente en relieve lo común, lo fija y nos ahorra así una repetición".[21] El trabajo es un elemento común a toda la vida humana, una simbiosis entre el hombre y la naturaleza indispensable para que éste obtenga sus medios de subsistencia. Pero en su forma general y abstracta –afirma Marx– el trabajo no es más que una *mera potencialidad* que se hace efectiva sólo cuando se pone en relación con otros elementos dentro de una trama histórica determinada. Es al interior de esta trama donde adquiere su verdadera naturaleza. La cuestión a la que Marx parece responder es entonces ¿qué determina al trabajo en la forma específica del modo capitalista de producción?

Desde los manuscritos de 1844, la categoría de trabajo ocupa un lugar preponderante asociada al marco de la crítica filosófica que prevalece en Marx en ese momento. En estas notas, Marx piensa al trabajo en términos de *alienación*, categoría que como se ha visto, obtuvo directamente de Feuerbach. De acuerdo con este último, el trabajo es el proceso real por el cual el hombre se produce a sí mismo, al mismo tiempo que produce en su entorno sus condiciones de existencia. El trabajo asalariado está alienado en su esencia, pues produce la

---

[21] K. Marx, *Grundrisse*, *op. cit.*, cuaderno M, p. 5. (*MEW*, *Grundrisse*, 7).

propiedad del capitalista y termina convirtiéndose en capital, potencia extraña y hostil para su propio productor. En los *Manuscritos*, Marx sigue esta misma idea: "Si el producto del trabajo no pertenece al trabajador, si es frente a él un poder extraño, esto sólo es posible porque pertenece *a otro hombre* que no es el trabajador."[22] En un escrito de Marx que pertenece a la misma época, las *Notas sobre J. Stuart Mill*, el trabajo es examinado de modo similar. Según la antropología de Feuerbach, definirse como individuo es ponerse a sí mismo como género humano, colocando al otro como fin. La propiedad privada es entonces un obstáculo para que el trabajador realice una producción que sea conforme a la verdadera sociabilidad humana. Como sucede con otras categorías, no es sino en *La ideología alemana*, que la categoría de trabajo sufre una ruptura, pues aparece esta vez asociada a términos como *relaciones de producción* y *fuerzas productivas*, es decir, en una trama de relaciones propias al modo capitalista de producción.

Naturalmente, es en los *Grundrisse* y en *El Capital* donde la categoría de trabajo queda definida por sus rasgos capitalistas. No desaparece del todo la idea de *trabajo alienado* pero tiene un lugar modesto y marginal, pues es en su asociación con el concepto central de plusvalía donde habrá de ser determinado. Nuevamente, el discurso filosófico tradicional se transforma en el discurso de la teoría de la historia. Es notable el número de determinaciones que el trabajo recibe bajo su forma capitalista. La primera, la más importante, a la que Marx atribuye un valor conceptual excepcional es la que diferencia entre *trabajo concreto* y *trabajo abstracto*.[23] En el régimen capitalista el trabajo

---

[22] K. Marx, *Manuscritos de economía y filosofía*, Alianza Editorial, Madrid, 1970, p. 114. (*MEW*, Ergänzunsband, erster Teil, 519).

[23] Tal como lo hemos expuesto en el primer capítulo a propósito de la teoría del valor.

tiene un doble aspecto: el primero, el trabajo concreto es aquel proceso que, partiendo de la materia prima y de los instrumentos de trabajo está orientado a la producción de valores de uso específicos destinados a satisfacer alguna necesidad humana. Pero en el momento en que la división social y técnica del trabajo alcanza un grado de desarrollo tal que la sociedad está compuesta de productores independientes entre sí, aparece una nueva determinación social del trabajo: es el trabajo abstracto. Sólo desde el punto de vista de las relaciones capitalistas todos los trabajos son intercambiables, indiferenciados, meras representaciones de lo que tienen en común: ser gasto de energía y músculos humanos, trabajo humano genérico, sin apellido ninguno. El trabajo abstracto es la forma social que adopta el trabajo en una comunidad de productores independientes, cuyas relaciones pasan obligatoriamente por el intercambio de sus productos convertidos en mercancías. Es el modo capitalista de producción, y *es sólo en él* donde el trabajo reviste este doble aspecto de manera permanente:

> Todo trabajo es, por un lado, gasto de fuerza humana de trabajo en el sentido fisiológico, y es en esta condición de trabajo humano igual, o de trabajo abstractamente humano, como constituye el valor de la mercancía. Todo trabajo, por otra parte, es gasto de fuerza humana de trabajo en una forma particular y orientada a un fin, y en esta condición de trabajo útil concreto produce valores de uso.[24]

En el régimen capitalista el trabajo (abstracto) es a la vez la sustancia del valor de la mercancía y la medida en términos

---

[24] K. Marx, *El Capital*, *op. cit.*, t.I, vol. 1, p. 57. (*MEW*, 23, 61).

cuantitativos del valor de cambio de esa misma mercancía, cuya magnitud no es más que el tiempo de trabajo socialmente necesario para su producción.[25] Pero en la sociedad existe una amplia diversidad de trabajos complejos que requieren de una mayor o menor preparación, destreza y talento para realizarse. ¿Cómo puede establecerse en tales casos una norma de medida del trabajo socialmente necesario? La respuesta es una nueva determinación del trabajo bajo el régimen del capital que diferencia entre *trabajo simple* y *trabajo complejo*. De acuerdo con Marx, para establecer el valor de cambio de una mercancía, la sociedad reduce los diferentes tipos de trabajo complejos a una cierta cantidad de unidades de trabajo simple. Este último es el trabajo que puede realizar un individuo promedio, sin preparación especial, en condiciones sociales medias de educación y destreza. Toda sociedad capitalista debe realizar, mediante la experiencia, una equivalencia entre este trabajo simple y los diversos trabajos complejos. Naturalmente, esta reducción del trabajo complejo a unidades de trabajo simple no carece de dificultades pragmáticas y de ambigüedades, pero Marx asegura que se realiza obligatoriamente y que es indispensable llevarla a cabo porque así se constituye el patrón que permite el intercambio generalizado de mercancías.

Una tercera determinación que recibe el trabajo en su forma capitalista es la que diferencia entre *trabajo manual (material)* y *trabajo intelectual*. En efecto, en toda división social del trabajo relativamente compleja existe una separación entre la tarea de producir directamente y las tareas de organización y planeación de la producción. Pero el régi-

---

[25] Igualmente se encontrará un desarrollo más detallado en el apartado a propósito de la ley del valor contenida en el primer capítulo.

men del capital ha hecho cada vez mayor y más diferenciada esta separación: el trabajo manual (material) es cada vez más simple y lejano del trabajo intelectual. Es verdad que con el maquinismo prácticamente no se realiza trabajo manual propiamente dicho (y por eso lo hemos llamado *material*), pero las tareas que el obrero debe realizar son cada vez más *maquinales*. Como se ha visto en capítulos previos, el proceso de trabajo gradualmente requiere menos destreza y, por lo tanto, hace a cualquier trabajador intercambiable, convirtiéndolo en más dependiente, al punto de transformarlo en un mero apéndice de la máquina misma:

> En la manufactura y el artesanado, el trabajador se sirve de herramientas; en la fábrica sirve a la máquina. Ahí parte de él el movimiento del medio de trabajo; aquí, es él quien tiene que seguir el movimiento de éste. En la manufactura los obreros son miembros de un mecanismo vivo. En la fábrica existe un mecanismo inanimado independiente de ellos, al que son incorporados como apéndices naturales.[26]

En correspondencia con esta simplificación del trabajo del productor directo han aparecido distintos grados de trabajo intelectual: ingenieros, administradores, planificadores, capataces, los cuales a la vez que establecen diferenciaciones más amplias al interior de la clase trabajadora, reafirman la jerarquización que conlleva la división técnica del trabajo. Adicionalmente, la división entre trabajo manual (material) y trabajo intelectual se extiende a lo largo de toda la formación social y propicia la aparición de los *trabajadores intelectuales* (entre los

[26] K. Marx, *El Capital*, *op. cit.*, t.I, vol. 2, p. 515. (*MEW*, 23, 445).

que se cuentan ideólogos, políticos profesionales y profesores) los cuales, si no participan directamente en la producción, sí intervienen en la reproducción de las condiciones ideológicas de subordinación que sufre el productor directo. La diferencia entre trabajo manual y trabajo intelectual actúa en la separación interclases, pero también en la diversificación intraclases, pues escinde no solamente a la clase proletaria sino también provoca divisiones al interior de la burguesía misma. En el régimen capitalista toda la formación social está atravesada por los efectos de la oposición entre trabajo manual y trabajo intelectual, división que condena al productor directo a la exclusión de cualquier tarea de gestión y organización, y garantiza *por razones técnicas* la imposibilidad de su participación en la gestión de la vida pública y del Estado.

¿Qué es el trabajo productivo? "Los economistas modernos se han convertido en tales sicofantes del burgués que quieren hacerle creer que si alguien le despioja la cabeza, o le frota la cola, estamos ante un trabajo productivo, ya que por ejemplo la última actividad le dejará más despejada su cabezota para cuando al día siguiente esté en su despacho."[27] La cuestión de cómo determinar lo que es un *trabajo (socialmente) productivo* y un *trabajo (socialmente) improductivo* se encuentra desde el origen de la comprensión del régimen del capital, en el nacimiento mismo de la economía política clásica. Para los fisiócratas, por ejemplo, el trabajo productivo se reducía al trabajo agrícola, único que en su opinión daba como resultado una cantidad de producto mayor de lo que había consumido para su elaboración: todos los demás trabajos no producían excedente, pues se limitaban a cambiar la forma de la materia

[27] K. Marx, *Grundrisse*, *op. cit.*, cuaderno II, p. 214. (*MEW*, *Grundrisse*, 184).

prima original.[28] Para Adam Smith por su parte, entre todos los trabajos asalariados, el trabajo productivo era aquel que tiene como resultado un producto material que termina en manos del empleador y que posee un valor agregado mayor que el salario, pues incluye la ganancia. Smith considera que el trabajo que se intercambia por salario, pero que no produce objetos materiales sino únicamente servicios, es decir, algo efímero, no es productivo. Por su parte, para definir el trabajo productivo, Marx establece una relación entre el trabajo y el objetivo de la producción capitalista: la plusvalía. En estas sociedades sólo es productivo aquel trabajo que genera plusvalía, sin importar la naturaleza material o inmaterial de la mercancía que resulta: "Sólo es productivo el trabajo asalariado que produce capital."[29] Es improductivo el trabajo de un político o de un funcionario burgués, poco importa si generan toneladas de documentos en papel. Es productivo en cambio el trabajo de un profesor asalariado en una escuela privada pues genera plusvalor (aunque sus lecciones y sus efectos sobre sus alumnos se disipen inmediatamente). Es productivo el trabajo de un obrero empleado en la industria del transporte de mercancía porque la distribución forma parte del proceso de realización de la plusvalía, y esto aunque el trabajo del transportista no se manifieste sino en el desplazamiento físico de los productos. "Un escritor es un trabajador productivo, no porque produzcan ideas, sino en la medida en que enriquece al editor que publica sus escritos o incluso si es trabajador asalariado de un capitalista."[30] Existen sin duda

[28] K. Marx, *Théories sur la plus-value*, Éditions Sociales, París, 1974, t. I., cap. 1, p. 34 y sigs. (*MEW*, 26.1, 17).

[29] *Ibid.*, t. I, cap. IV, p. 161. (*MEW*, 26.1, 122).

[30] *Ibid.*, p. 168. (*MEW*, 26.1, 128).

formas de trabajo intermedias que no inciden directamente en la producción, pero que son indispensables para la continuidad de los factores productivos, por ejemplo, los servicios de salud o de educación destinados a los trabajadores. El capital los considera *gastos inevitables*. La determinación del trabajo como productivo o improductivo es importante porque ello incide en la fragmentación de la clase trabajadora, una parte de la cual no produce plusvalía, sino que depende del consumo del capitalista y por lo tanto tiene en éste su interés. Pero es importante además porque vinculando el trabajo a los objetivos reales de la acumulación capitalista desenmascara muchas actividades pretensiosas y las define como son: trabajo socialmente improductivo rodeado de ornato.

Desde el punto de vista de la acumulación capitalista es igualmente indispensable diferenciar entre *trabajo pago* y *trabajo impago* dentro de la jornada laboral. Como en toda producción social en general, el obrero moderno está obligado a invertir una parte de su jornada laboral en la reproducción de los medios de subsistencia que él mismo consume. El salario es, justamente, el valor de esas mercancías expresado en forma monetaria. Pero en el régimen capitalista la jornada de trabajo no puede detenerse en la reproducción de ese monto de valor; es preciso que se prolongue bajo la forma de trabajo impago, pues de éste depende la acumulación ampliada del capital. La parte impaga no es un fragmento específico de la jornada laboral: cada una de las mercancías producidas contiene una parte de trabajo pago y otra parte de trabajo impago, pero esta separación es imperceptible a simple vista. Únicamente al interior del régimen capitalista tiene sentido determinar al trabajo como pago o como impago. Diferencia que para Marx es crucial, pues en ello radica la acumulación ampliada del capital y, por lo tanto, la acumulación de medios

de producción por una parte y, por la otra, la magnitud del consumo capitalista, incluidas las clases trabajadoras que dependen de éste.

Para la comprensión del régimen capitalista es también indispensable diferenciar entre *trabajo vivo* y *trabajo pretérito*. Ésta es una nueva determinación social del trabajo. El trabajo vivo se confunde con el obrero mismo: "tras un trabajo siempre repetido, el obrero sólo tiene para su intercambio, su trabajo vivo y directo".[31] Pero en el proceso de trabajo, los medios de producción ante los que se encuentra el productor directo no son sino trabajo pretérito el cual no puede conservar su valor, sino en la medida en que el trabajo vivo lo reanime. El trabajo vivo es aquel que transfiere a los nuevos productos el valor del trabajo pretérito contenido en las materias primas y en los instrumentos de trabajo y simultáneamente agrega por su actividad nuevo valor a la mercancía final: "El obrero pues, en realidad sólo produce en su producto el día de trabajo que le agrega, y la conservación del viejo valor no le cuesta absolutamente nada, excepto lo que le cuesta incorporar el nuevo."[32] Sin el trabajo vivo, el trabajo pretérito se degrada, se inutiliza. Pero la categoría de trabajo vivo es muy importante además porque permite comprender que, a medida que la acumulación ampliada del capital se realiza, ese trabajo pretérito contenido en los medios de producción, que quizá en un primer momento fue aportado por la acumulación originaria del capitalista, se convierte gradualmente en simple trabajo acumulado aportado por el productor directo, trabajo que, bajo las leyes de propiedad burguesas sigue perteneciendo al capitalista por

---

[31] K. Marx, *Grundrisse*, *op. cit.*, cuaderno II, p. 233. (*MEW*, *Grundrisse*, 201).

[32] *Ibid.*, cuaderno III, p. 301. (*MEW*, *Grundrisse*, 261).

una ilusión meramente jurídica. La asociación entre trabajo vivo y trabajo pretérito permite comprender cómo la propiedad capitalista, originalmente presentada como dependiente del trabajo propio se trasforma en su contrario.

Finalmente, como última determinación del trabajo en el régimen capitalista, el desarrollo de las fuerzas productivas obliga a establecer una diferencia entre *trabajo individual* y *trabajo colectivo.* En efecto, en todos los modos de producción, además del trabajo individual existen formas de cooperación, formas de trabajo colectivo. Las grandes obras de la antigüedad son justamente resultado de esa cooperación social. Pero ese trabajo colectivo ha tenido históricamente modalidades muy diversas. En la Antigüedad y la Edad Media, cuando el productor directo poseía sus instrumentos de producción, incluida la tierra, el trabajo colectivo o era trabajo esclavo o tenía que ser impuesto por la fuerza, por el uso de medios de coerción ejercido por alguna institución centralizada. En muchos casos, por ejemplo en la Edad Media, ese trabajo colectivo impuesto tampoco suponía la separación con los medios de producción, pues el productor lo realizaba con los instrumentos de trabajo que eran de su propiedad. En el régimen capitalista, en el que el obrero ha enajenado temporalmente su capacidad de trabajo a cambio de un salario, el trabajo colectivo es simplemente una manera de hacer uso de esa mercancía adquirida, la capacidad de trabajo, en las condiciones en que su comprador, el capital, establece. La cooperación de los trabajadores individuales genera sin duda una nueva potencia productiva, pero ésta no pertenece a los trabajadores que han enajenado su trabajo, sino al capital. Por eso tal potencia puede revertirse contra cada productor individual. En contrapartida, la enorme concentración de fuerzas productivas hace que esos medios de producción bajo la forma de una máquina autóno-

ma o como sistema de máquinas, ya no pueda ser puesto en funcionamiento por un obrero aislado. Con ello se ha provocado la irrupción de un *trabajador colectivo*, es decir, una masa de productores entrelazados en función de la complejidad del proceso de producción. Este *trabajador colectivo*, el proletariado como clase, formado con una preparación y una disciplina propias, es el resultado más característico y patente del modo capitalista de producir. Es la aparición de esta clase, resultado del trabajo colectivo, lo que de acuerdo con Marx, constituye el futuro previsible de estas relaciones sociales de producción.

¿En qué sentido estas determinaciones del trabajo dentro del régimen del capital pueden ofrecer una lección filosófica? El trabajo, nos ha dicho Marx, es una simbiosis entre el hombre y la naturaleza, pero en esta forma general es sólo potencialidad, es sólo una posibilidad cuya forma efectiva depende de la trama de relaciones sociales en las que adquiere una verdadera forma y contenido. El trabajo no es, en y para sí, es decir, en su esencia irreductible, ni concreto ni abstracto, ni simple ni complejo, ni manual ni intelectual, ni productivo ni improductivo, ni enteramente individual ni completamente colectivo. Pero todas estas determinaciones sí pertenecen sustancialmente al trabajo tal como se realiza en las relaciones capitalistas de producción, es decir, bajo determinada forma histórica. En otras palabras, el trabajo en y para sí, no es más que la acción humana potencial cuya forma, cuyo contenido, cuyo significado real no existe, sino en y por la trama de relaciones en la que participa.

Marx no ha analizado el trabajo en el régimen capitalista pensando en la filosofía, pero su análisis teórico tiene consecuencias filosóficas, porque plantea una cierta forma de comprender la manera en que las cosas, en nuestro ejemplo el

trabajo, se presentan en la experiencia. Esto, que vale para el trabajo, es extensible a cualquier otro elemento que participe en la producción. Permítasenos entonces generalizar estas conclusiones y expresarlas de manera más abstracta. Para Marx, las *cosas*, en nuestro caso el trabajo, no poseen ninguna naturaleza esencial, ningún rasgo o índice distintivo que las defina en y para sí de manera natural e inmutable. Por el contrario, las cosas son en tanto que cosas concretas en la existencia, en la medida en que participan en una serie de relaciones que las determinan, que les asignan forma y contenido, es decir, un significado específico. Fuera de estas relaciones las *cosas* no son salvo meras potencialidades. En su forma abstracta, general, indeterminada, carecen de realidad: "Lo concreto es concreto porque es la síntesis de múltiples determinaciones, unidad de lo diverso. Aparece en el pensamiento como proceso de síntesis, como resultado, no como punto de partida, aunque sea el verdadero punto de partida, y en consecuencia, el punto de partida también de la intuición y la representación."[33] Es por esas relaciones que las constituyen como tales que las *cosas* adquieren presencia en la experiencia. Se trata a nuestro juicio de un anti-esencialismo, en el sentido de que niega que las *cosas* posean una esencia o naturaleza que permanezca inalterable siempre, a través de todas las formas históricas de la experiencia. Ni el trabajo, ni los medios de producción, ni el productor directo y su conciencia son entidades eternas que permanezcan siempre las mismas, en su esencia invariable, más allá o en otra parte, fuera de las formas históricas que las determinan. Eso no quiere decir que las *cosas* carezcan de fundamento, de substancia, de razón de ser,

---

[33] K. Marx, *Grundrisse*, *op. cit.*, cuaderno M, pp. 21-22. (*MEW*, *Grundrisse*, 21-22).

pero esto lo obtienen en esa trama de relaciones que determina su forma y su contenido. Las *cosas* no se mantienen tiesas en su esencia inmutable, sino que obtienen su fundamento mediante las relaciones en las que participan, dentro de formas históricas siempre cambiantes. La teoría de Marx afirma entonces que las cosas son las que son, únicamente por el itinerario histórico que ha constituido su substancia particular.

A esta filosofía, que hace de la historia el proceso por el cual las cosas son constituidas en su fundamento sustantivo, está asociada cierta idea de crítica del conocimiento. En efecto, para Marx, el error fundamental en el conocimiento es tomar las cosas dadas y sus categorías como universales, como invariantes. La crítica se ejerce en el momento en que esos datos inmediatos son interrogados para conocer su génesis, sus condiciones históricas de aparición, la trama de relaciones que las ha hecho posible en nuestra experiencia. Todo aquello que se pretende inmediato y *universal*, que se presenta como *natural* e *inamovible* es un posible objeto de crítica: el trabajo, el individuo, la razón, la sociabilidad, el sentimiento y muchos más. Mediante esta crítica, el conocimiento reconoce que todo lo que existe tiene una razón de ser, pero que ésta no descansa en ninguna naturaleza o esencia que les habría sido otorgada o impuesta desde fuera. Las cosas son como son porque responden a un itinerario humano, a una obra colectiva e inteligible, y no reflejan algún principio que, dado por la naturaleza o por Dios, estaría más allá de nuestro alcance. El conocimiento de que todos los objetos y todos los valores que se encuentran en la experiencia no tienen más fundamento que sus propios actos, debería conducir a los seres humanos a la libertad. Cuando reconozcan esta libertad de autoconstituirse en su historia ellos podrán decidir transformar las relaciones en las que viven y los constituyen.

Podrán hacerlo con la certeza de que no enfrentan ni una naturaleza externa dada, ciega e inconmovible, ni soportan una carga que los condene para siempre. La libertad, en este punto, consiste en la conciencia de que ellos son, han sido y seguirán siendo su propia obra.

En segundo lugar, hacer que la historia sea el fundamento por el cual existe y es inteligible todo lo que se presenta en la experiencia está asociado a una concepción determinada de la dialéctica. No pretendemos aquí, por supuesto, resolver el temible problema de la dialéctica marxista, pero sí creemos que algún aspecto de ella resulta inteligible. En efecto, estas relaciones consustanciales a la objetividad de los objetos y a la subjetividad de los sujetos, sufren profundas mutaciones en el tiempo. La manera en que los seres humanos establecen relaciones con las cosas y entre ellos mismos tampoco es invariable, y han adoptado diversas formas a medida que su base económica se ha ido alterando (el trabajo humano es, como se ha visto, una buena prueba de ello). La dialéctica es, en su sentido más amplio, la manera conceptual de comprender cómo se han encadenado unas con otras estas formas históricas. La dialéctica es, por un lado, la comprensión del hecho de que las generaciones humanas son herederas de lo que sus antecesores han adquirido, de "una forma social anterior a ellos, que ellos no han creado y que es el producto de generaciones anteriores",[34] pero por el otro lado, es la comprensión de que ellos reciben ese legado para modificarlo, para expandirlo. Ellos tiene que *negarlo* (pues de otro modo no habría cambio), pero simultáneamente deben conservarlo (pues de otro modo deberían comenzar desde cero). Es por ese movimiento de

---

34 K. Marx, *Carta a Annenkov*, 28 de diciembre de 1846, contenida en K. Marx, *Miseria de la Filosofía*, Siglo XXI Editores, México, 1970, p. 171. (*MEW*, 27, 452).

negación-conservación con el pasado, conceptualizado por la dialéctica, que es legítimo hablar de una *historia de la humanidad*:

> El simple hecho de que cada generación posterior se encuentre con fuerzas productivas adquiridas por la generaciones precedentes que le sirven de materia prima para la nueva producción crea en la historia de los hombres una conexión, crea una historia de la humanidad, que es tanto más historia de la humanidad por cuanto las fuerzas productivas de los hombres y por consiguiente sus relaciones sociales han adquirido un mayor desarrollo.[35]

En Marx, la dialéctica es indisociable de la historia simplemente porque muestra que cada una de las formas adoptadas por esas relaciones sociales son, en el largo plazo, finitas, pasajeras, y lo son por causas intrínsecas a ellas mismas. La dialéctica no es más que la comprensión conceptual de la finitud intrínseca a todo lo existente. Es por eso que, en su crítica a las sociedades modernas, Marx se interesa únicamente en los antagonismos internos al proceso de acumulación, en el enfrentamiento entre las clases que son los actores de ese proceso. Su conclusión ha sido, como se ha visto a lo largo de esta introducción, que el modo capitalista de producción no puede no cambiar porque en su interior subyacen una serie de contradicciones reales que ese régimen desarrolla al mismo tiempo que se desarrolla a sí mismo.

Podemos quizá concluir con una afirmación que intenta resumir en pocas palabras lo antes expuesto: en Marx, la his-

---

[35] *Idem.* (*MEW*, 27, 452-453).

toria es lo que produce todo lo sustancial en la experiencia. La historia sustituye, en Marx, a la *naturaleza humana*, a la *esencia invariable del ser humano.* Lo hace mostrando que las cosas (en nuestro caso ha sido el trabajo) y los seres humanos no poseen en y para sí ninguna *naturaleza intrínseca*, pero tienen un fundamento en su propio itinerario. Lo hace además mostrando que ese itinerario tiene su principio de movimiento en sí mismo, en sus contradicciones internas y no se debe a causas exteriores e incomprensibles, es decir, renuncia a toda trascendencia. Para Marx, los seres humanos no tienen otro fundamento, ni lo necesitan, que el que se otorgan a sí mismos en un proceso en el cual dan forma y contenido a todo lo que existe en la experiencia. En breve, no son más que su propia obra desplegada en el tiempo. Su teoría es pues el esfuerzo más notable y el de más largo alcance que conozca la filosofía por mostrar que en el hombre lo histórico es lo sustancial.

Glosario

Alienación. Es una categoría importante, sobre todo en las obras de juventud hasta 1844, cuyo origen filosófico se remonta a Hegel. El término indica siempre una escisión, una separación real o imaginaria del individuo con las condiciones de existencia que él mismo ha creado. Marx utiliza prácticamente como sinónimos las expresiones *Entfremdung*, cuya raíz es "extranjero", y *Entäusserung* o *Veräusserung*, que tienen como raíz el significado de "exterior". La alienación es pues una situación de enajenación, de extrañamiento.

Burguesía. Es la clase dominante característica del modo capitalista de producción, la cual detenta el monopolio de los medios de producción y el control de las formas jurídicas que aseguran esta propiedad. Para valorizar su capital utiliza el trabajo asalariado; su riqueza y su acumulación provienen justamente de la apropiación del plustrabajo del productor directo. No es una clase homogénea, pues depende de las diferentes fases de la producción y apropiación de ese plustrabajo: si participa de la producción es burguesía industrial, si participa de la circulación mercantil es burguesía comercial y si participa de la circulación del dinero es burguesía financiera.

Capital. Desde el punto de vista empírico el capital se presenta como una masa de materias primas, medios de producción y medios de pago que hacen uso del trabajo asalariado. El capital tiene así una manifestación física. Pero, para Marx, el capital es sobre todo una relación social:

aquella por la cual se perpetúa y se amplifica la separación del productor directo respecto de los medios de producción, lo mismo que la dependencia de la clase obrera en su conjunto. El capital teje, con hilos invisibles, las condiciones de su propia reproducción.

Capital constante y capital variable. El capital productivo se divide en dos partes: *capital constante*, que es el conjunto de materias primas y medios de producción producto del trabajo pretérito que se requiere para el proceso de trabajo; y *capital variable*, que es la parte del capital dinerario destinada a la compra de fuerza de trabajo, es decir, que es convertida en salario. El desarrollo industrial incrementa exponencialmente la parte constante en detrimento de la parte variable del capital.

Capitalismo. Es un modo de producción históricamente determinado que, a partir del siglo XVI, surge de la propiedad privada de los medios de producción y de la compra y venta de la fuerza de trabajo jurídicamente libre. El capitalismo surge en el momento en que, por una parte, se ha concentrado en pocas manos una masa dineraria y la propiedad privada de los medios de producción y, por la otra, aparece un trabajador liberado de la dependencia política feudal y separado de la tierra y de sus medios de subsistencia tradicionales, el cual no posee otra cosa que vender salvo su pellejo.

Comuna. La Comuna fue la toma del poder político por parte del proletariado de la ciudad de París en el año 1871, luego de la derrota de Francia por parte del ejército prusiano de Bismarck. Para Marx, en las pocas semanas que ese poder encabezado por la clase proletaria ejerció el poder político, dejó entrever el bosquejo de lo que sería una sociedad gobernada por el trabajo, sin el antagonismo con el capital. Una sociedad sin clases y sin Estado represor, es decir, el comunismo, el irrealizable comunismo, había adquirido forma concreta.

Contradicción. La categoría de *contradicción* tiene una larga historia filosófica que remonta al menos hasta Platón. Es, sin embargo, con Hegel con quien adquiere el papel central del pensamiento especulativo. La contradicción es el alma de todo movimiento. Ella afirma que todo lo que

existe lleva inscrito en su ser su no-ser, es decir, lleva en el interior su propia extinción, su finitud. Todo lo existente es contradictorio en sí mismo, por eso es finito. Y justo porque las cosas son finitas, es decir, no son subsistentes por sí mismas, es necesario postular un proceso en que ellas devienen, proceso infinito que en la contradicción encuentra su motor interno.

Crítica. El término *crítica* aparece en la mayoría de los títulos de las obras publicadas por Marx en vida. Entre las diferentes acepciones que dicho término puede recibir conviene resaltar dos: una crítica política se ejerce sobre las relaciones de dominación/subordinación, crítica destinada a producir su transformación. Una segunda forma de crítica se ejerce sobre las representaciones (ideológicas o teóricas, como la economía política clásica) que participan en la producción y reproducción de esas relaciones objetivas de dominación/subordinación.

Dialéctica. Marx hace suyo el concepto de *dialéctica* proveniente de Hegel provocando, según sus palabras, una "inversión". Para éste, la dialéctica es el movimiento inmanente de la cosa, sea ésta la sociedad o el pensamiento, movimiento que se produce por la subsunción de los momentos anteriores en una nueva forma más lograda de experiencia. La dialéctica es, básicamente, la comprensión conceptual de los resultados de la contradicción inherente a cada cosa. Decimos inherente, pues la dialéctica afirma que el impulso al movimiento de cada cosa no le viene de fuera, sino de su interior, de su contracción intrínseca.

Dictadura del proletariado. Desde 1849 Marx ha llegado a la categoría de *dictadura del proletariado*, pero es la experiencia de la Comuna de París la que afirma definitivamente la necesidad de un periodo transitorio posterior a la revolución, en el cual el proletariado impone su poder político sobre las otras clases, especialmente la burguesía, hasta el momento en que se consoliden las relaciones sociales que impidan una regresión a la explotación de una clase por otra.

División del trabajo. Toda sociedad que alcanza un cierto grado de desarrollo produce una división de las tareas productivas cuya forma primera

fue, probablemente, la división por sexos. Las sociedades modernas han alcanzado una extensión y una profundización sin precedentes de la división social y técnica del trabajo al punto de que prácticamente nadie produce por sí mismo una mercancía acabada. Ello ha provocado que las sociedades modernas sean, de hecho, una inmensa cadena de dependencias en las que el individuo autónomo, autosubsistente, es una mera ilusión.

Economía política clásica. Marx llama *economía política clásica* a las teorías sobre la producción, el intercambio y el consumo que se desarrollan desde los fisiócratas franceses hasta David Ricardo. La caracteriza por un esfuerzo sincero por descubrir las leyes que rigen las sociedades capitalistas. La contrapone a la economía vulgar, cuyo interés es simplemente dar forma sistemática a los intereses, las ilusiones y las manías de la clase dominante.

Esclavista (modo de producción). Marx no desarrolla en ningún sitio una teoría del modo de producción esclavista, pero se refiere a éste con cierta frecuencia para contrastar al esclavo con el obrero del modo capitalista de producción. En el primero, el esclavo tiene de hecho el estatuto de *medio de producción*: es un *instrumento parlante* que el propietario adquiere y posee lo mismo que los implementos productivos. Puesto que su situación depende de una relación de dominación real fundada en la violencia, la apropiación del plustrabajo del esclavo depende de que esa relación de dominación se preserve por una fuerza de naturaleza extraeconómica. Es una situación, pues, enteramente diversa a la libertad formal y a las leyes económicas que actúan en el régimen capitalista.

Estado. Desde su *Crítica a la filosofía del derecho de Hegel* realizada en su juventud, Marx llegó a una convicción que no cambiaría más: el Estado es un instrumento de clase destinado a mantener la subordinación de la clase obrera a la clase dominante. *El Capital* agrega que la pretensión del Estado de ser un árbitro imparcial, situado por encima de los antagonismos de clase, no es más que una ilusión provocada por el

particular funcionamiento de las leyes económicas actuantes en la esfera de la producción. De manera que el día que se pueda hablar de verdadera libertad para todos, será el último día de la existencia del Estado en cuanto tal.

Feudal *(modo de producción)*. Marx se refiere con cierta frecuencia al feudalismo para señalar la serie de relaciones sociales de dependencia que han debido desaparecer para dar paso al régimen del capital. El modo de producción feudal se caracteriza porque la fuente de riqueza es la tierra y, por lo tanto, la forma más característica de aparición del plustrabajo es la *renta de la tierra*. Ésta le era extraída al productor directo mediante una serie de coerciones extraeconómicas insertas todas ellas en la compleja trama de dependencias que une al trabajador directo con el señor feudal y a éste con los restos del Estado feudal y con la iglesia. Mientras la dependencia de la tierra, la sujeción el señorío y la coacción de las corporaciones no se disolvieran, no podía surgir el trabajador libre, la fuerza de trabajo que se vende a sí misma y, en consecuencia, no podía surgir el capitalismo.

Fetichismo. El *fetichismo* es la apariencia de autonomía que adopta la circulación de mercancías y de dinero en el régimen capitalista. Apariencia que surge porque los productores no entran en relación directa unos con otros, sino únicamente lo hacen a través del intercambio de sus productos. Entonces, éstos parecen tener vida propia independiente de sus creadores. Lo mismo que los dioses, que son producto de la imaginación humana pero acaban exigiendo sacrificios absurdos, las mercancías y el dinero se alzan contra sus productores, imponiéndoles sacrificios igualmente absurdos.

Fuerzas productivas. Las fuerzas productivas son el conjunto de los recursos naturales, de los medios de producción y de la destreza de la fuerza de trabajo de una sociedad dada. Para Marx, estas fuerzas productivas son la base económica sobre la que descansa el desarrollo objetivo de esa comunidad en su historia. El desarrollo de las fuerzas productivas, sin embargo, no es enteramente autónomo, pues depende del impulso que les otorgan las relaciones sociales de producción. Por ello, en el régimen

capitalista, es la búsqueda de la mayor cantidad posible de trabajo impago la que se encuentra en la base del extraordinario progreso en la productividad de las fuerzas productivas.

Idealismo. Es la categoría que designa diversas doctrinas filosóficas que afirman la preeminencia del pensamiento o de un principio espiritual sobre el ser y la materia. Existen muchos matices entre estas doctrinas idealistas. Al afirmar su posición filosófica como *materialista* en oposición al idealismo, Marx pretende asignar preeminencia lógica y ontológica a los procesos objetivos sobre el pensamiento. De ahí su afirmación de que no es el pensamiento el que determina la vida, sino la vida la que determina al pensamiento.

Ideología. En sentido general, Marx se refiere a la ideología como el conjunto de ideas compartidas mediante las cuales los individuos de una sociedad se representan sus condiciones de existencia: su moral, su religión, su metafísica. Cuando es referida al modo capitalista de producción, la ideología adquiere un sentido fuertemente peyorativo y significa *mistificación*, distorsión mediante la cual una serie de profesionales de las ideas mantienen las ideas y la representación del mundo propia de las clases dominantes para asegurar sus condiciones de dominación.

Industria. La gran industria es la forma que adopta el proceso de trabajo cuando la máquina o un sistema de máquinas son capaces de reemplazar la herramienta del obrero, convirtiendo a éste en un mero apéndice de un sistema automático. La gran industria y el maquinismo son logros indiscutibles que el régimen capitalista ha dado a la humanidad, pero bajo las relaciones imperantes, ellos se han convertido en una degradación de la capacidad intelectual del trabajador y en la forma más grande de dependencia de la clase obrera respecto al capital.

Lucha de clases. La *lucha de clases* no es un concepto metafísico que la maldad de Marx habría impuesto a la humanidad. Es simplemente la categoría que designa el hecho históricamente constatable de que los seres humanos viven siempre en determinadas relaciones sociales y que, hasta hoy, esas relaciones están caracterizadas por la dominación

de una clase sobre las demás. El antagonismo entre clases puede adoptar formas más o menos manifiestas, pero se encuentra siempre en la base de las transformaciones sociales en la historia. Según Marx, las relaciones sociales capitalistas son las últimas en las que puede prevalecer la lucha de clases: una vez que la clase del trabajo alcance la hegemonía, sólo reinará el vínculo voluntario entre trabajadores y no habrá, en consecuencia, nadie a quien explotar.

Manufactura. La manufactura es un periodo intermedio entre las primeras formas de cooperación capitalistas y la gran industria. Se caracteriza porque el proceso de trabajo ya está organizado por el capital, pero el obrero aún aporta su destreza y tiene en sus manos su herramienta de trabajo. La manufactura desaparece en el momento en que la máquina-herramienta retira el instrumento de manos del productor y lo hace perfectamente intercambiable, pues sustituye sus habilidades por operaciones puramente mecánicas.

Materialismo. Bajo este término se agrupan distintas doctrinas filosóficas que afirman la primacía lógica de la materia sobre el pensamiento. En las llamadas *Tesis sobre Feuerbach* y sobre todo en *La ideología alemana*, Marx elabora un materialismo que asocia a la acción práctica: es la preeminencia de la acción objetiva y real la que explica las formas de conciencia que le corresponden. Es importante señalar que el término *materialismo dialéctico* con el que se suele designar a la filosofía marxista no se encuentra en las obras de Marx ni de Engels.

Materialismo histórico. Es la teoría de la historia que, desde *La ideología alemana*, sostiene que la producción de las condiciones materiales de existencia son las determinantes de la organización jurídica y las formas de conciencia que existen en un modo de producción determinado. Como directriz de investigación, las tesis del materialismo histórico no intentan negar los diversos dominios de experiencia existentes en cualquier sociedad, sino sólo afirman que todos esos dominios, tan importantes como sean, tienen como fundamento último las condi-ciones materiales que permiten la reproducción en el tiempo de dicha sociedad.

Mercancía. Es la forma más elemental en la que se presenta la riqueza dentro del modo capitalista de producción. La mercancía es un objeto con doble rostro. Por un lado, es un producto útil destinado a satisfacer necesidades humanas de cualquier tipo, es decir, tiene un valor de uso. Pero, por otro lado, es un producto hecho para el intercambio y, por lo tanto, tiene un valor que descansa en el trabajo humano que contiene; es este valor el que le permite que pueda intercambiarse por cualquier otra mercancía, es decir, que tenga valor de cambio. Ella posee pues un cuerpo natural y un *alma social*.

Modo de producción. Es el concepto más abstracto de la teoría de la historia de Marx. Este concepto afirma que las sociedades humanas son formas de organización orgánicas, en las que las diferentes partes se entrelazan con un significado unificado: la extracción del plustrabajo. Un modo de producción está compuesto de una base económica (constituida a su vez de ciertas fuerzas productivas y determinadas relaciones de producción) sobre la cual se despliegan las formas jurídicas y políticas de organización y las formas de conciencia de los individuos que pueblan dicho modo de producción. Esta trama tiene un sentido que descansa en última instancia, en la forma que adopta la producción y la distribución del plustrabajo social.

Plusvalía. Es el concepto más importante contenido en *El Capital*, es decir, en la teoría crítica de Marx. La plusvalía es la forma característica del plustrabajo en el régimen capitalista. Tiene dos manifestaciones: plusvalía absoluta y plusvalía relativa. En sentido cuantitativo la *plusvalía* es una masa de trabajo impago que se apropian los propietarios de los medios de producción. En sentido cualitativo, que es el que realmente importa a Marx, la *plusvalía* es el conjunto de relaciones so-ciales que posibilitan y perpetúan la separación real y jurídica entre el productor directo y los medios de producción. La plusvalía es la serie de relaciones que aseguran la aparición permanente en el mercado de un productor libre que sólo dispone de su capacidad de trabajo por un lado y, por el otro, una masa creciente de medios de producción y de capital dinerario dispuesto a utilizarlo.

Proletaria, clase. La categoría de *clase proletaria* no aparece en Marx sino hasta 1843 y sustituye nociones como "el pueblo", "los pobres" o "la clase pobre", que había utilizado hasta ese momento. El proletariado es el producto más característico del régimen capitalista: no es un esclavo (pues no se vende una sola vez para siempre) y tampoco es un siervo feudal (pues no sufre la dependencia jurídica, política y religiosa). Es una clase que, liberada de sus medios de subsistencia tradicionales y de las ataduras medievales, vende libremente y por un periodo determinado de tiempo su capacidad de trabajo. La clase proletaria no es una categoría sociológica homogénea, pues su suerte cambiante depende de las formas de extracción de la plusvalía. Pero si tiene una constante: cualquiera que sea su fortuna económica, mayor o menor, no puede librarse de ofrecer en el mercado su fuerza de trabajo, pues de esta compra-venta depende la extracción del plusvalor, que es el único motor de la producción capitalista.

Propiedad privada. La propiedad privada es la categoría jurídica básica de la sociedad burguesa. Para Marx, las formas históricas que adquiere la *propiedad privada* resultan de la trama de relaciones sociales que se establecen entre los individuos y sus medios de subsistencia, entre ellos y sus medios de producción y entre los individuos entre sí. De manera que la *propiedad privada* capitalista es un momento que ha sido indispensable en la producción de la vida material de la humanidad, hasta el momento en que se crean las condiciones en que esa misma *propiedad privada* se convierte en un obstáculo.

Relaciones sociales. Es uno de los conceptos más importantes del materialismo histórico. Analizar un modo de producción es justamente examinar la red de relaciones (sociales) de producción que se establecen: a) entre las clases sociales y los medios de producción, b) entre las clases respecto a la distribución del producto social, c) entre las clases sociales mismas. Son las relaciones sociales en la producción y en la reproducción de la base material de la vida en común las que determinan las relaciones jurídicas y las representaciones que cada uno de los individuos se hace de su vida social.

Revolución. Es una transformación que puede ser más o menos violenta, pero siempre es profunda, de las estructuras políticas y económicas de una sociedad determinada. Para Marx, las revoluciones son las locomotoras de la historia. Desde su punto de vista, ellas se generan en el momento en que las relaciones sociales imperantes se convierten en un obstáculo al desarrollo creciente de las fuerzas productivas en sentido amplio. Para referirse a la revolución por venir, Marx utiliza términos como "revolución proletaria", "revolución comunista" y unas pocas veces "revolución del proletariado". Si la implantación del régimen capitalista requirió de revoluciones prolongadas y sangrientas, la futura expropiación de estos pocos a cargo de la mayoría de la clase trabajadora debe ser menos dolorosa y traumática.

Salario. Es la expresión monetaria del valor de la fuerza de trabajo. El salario no paga el trabajo, como quiere una representación corriente, sino que sólo paga el valor de los medios de subsistencia que el trabajador requiere para reproducir su capacidad de trabajo en condiciones promedio. El salario encubre la diferencia entre el valor que el productor directo entrega en una jornada de trabajo y el valor que recibe en dinero, es decir, oculta la plusvalía. La transformación de los productos de su trabajo en mercancías y éstas en dinero, hace que el productor directo sea incapaz de reconocer, además, que el dinero que recibe como salario, no es propiedad del capitalista, sino únicamente la conversión monetaria de los objetos que él mismo ha producido.

Socialismo. Para Marx, el socialismo designa el conjunto de doctrinas críticas de la sociedad capitalista y la serie de movimientos políticos de la clase obrera hasta fines el siglo XIX. Él considera que el socialismo es un reflejo del conflicto efectivo que oponía a la burguesía frente a la clase trabajadora. Lo que unía todos esos movimientos era la reivindicación de la apropiación colectiva de los medios de producción, es decir, la supresión de la propiedad privada de esos medios. Por lo tanto, el comunismo no es sino una parte de esos socialismos, la parte que llevaba *hasta sus últimas consecuencias* esa misma reivindicación, es decir,

hasta alcanzar una sociedad en la que desaparecería el antagonismo de clases y el trabajo planificado sería el único regulador de la vida social, sociedad donde reinará la consigna de *cada uno según sus capacidades, a cada uno según sus necesidades.*

Trabajo. Como actividad humana, el trabajo es la simbiosis indispensable que el hombre debe establecer con la naturaleza para obtener sus condiciones de subsistencia. Pero el trabajo adquiere distintas determinaciones de acuerdo con el modo de producción en el que se realiza. En el régimen capitalista en el que el trabajo es la substancia del valor y por ende el origen de la plusvalía, para el productor directo se ha convertido en alienado, monótono, maquinal, impago, abstracto, sin relación ninguna con las capacidades humanas. Es pues natural que sea la clase que trabaja la que proponga una concepción diferente de sociedad, en la que el trabajo de todos impida la extorsión de la mayoría por parte de unos pocos.

Valor. El concepto de *valor* es uno de los pilares de la teoría de las sociedades modernas de Marx. El *valor* es la forma social objetiva que adoptan los productos del trabajo de los productores independientes en el momento en que ingresan al intercambio. El *valor* es la norma, el patrón que sanciona, acepta o descalifica el trabajo del productor aislado cuando éste socializa a través de sus productos. Por eso la *ley del valor* es adecuada únicamente en una sociedad de productores independientes, carentes de planificación previa ninguna, es decir, para las sociedades capitalistas. Puesto que en Marx la substancia del valor es el tiempo de trabajo contenido en el producto, la suya es necesariamente una teoría del *valor-trabajo.*

Bibliografía

Abeles, M., "Mode de production", en *Dictionnaire critique du marxisme*, PUF, París, 1982.

Althusser, L., *Para leer El Capital*, traducción de M. Harnecker, Siglo xxi Editores, México, 1969.

Balibar, Étienne, *La filosofía de Marx*, traducción de Horacio Pons, Nueva Visión, Buenos Aires, 2006.

Bonassie, P., *Vocabulario básico de la historia medieval*, traducción de M. Sánchez, Crítica, Barcelona, 1983.

Boutrouche, R., *Señorío y feudalismo, 2. El apogeo*, traducción de A. Entel, Siglo xxi Editores, México, 1979.

Engels, F., "Prefacio a la primera edición alemana", en K. Marx, *Miseria de la filosofía*, Siglo xxi Editores, México, 1970.

———, "Carta a J. Bloch, 21-22 septiembre de 1890" en *Obras escogidas*, Progreso, Moscú, p. 182, s/f.

———, "Prólogo al Segundo volumen", *El Capital*, t. II, vol. 4, Siglo xxi Editores, México, 1979.

———, "Prefacio a La guerra civil en Francia", en *Obras escogidas*, Progreso, Moscú, p. 182, s/f .

———, "Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana", en *Obras escogidas*, Progreso, Moscú, pp. 614-653.

Haupt, G., *L'internazionale socialista dalla Comune a Lenin*, Einaudi Editori, Torino, 1978.

Hegel, G.W.F., *Principios de la filosofía del Derecho*, traducción de J.L. Vermal, Edhasa, Barcelona, 1999.

Hobsbawm, E. J., "La fortuna delle edizione di Marx ed Engels", *Storia del marxismo*, Einaudi Editori, Torino, 1978.

Marx, K. y F. Engels, *Marx, Engels, Obras escogidas*, Progreso, Moscú, s/f.

———, "Manifiesto del Partido Comunista", en *Obras escogidas*, Progreso, Moscú, s/f.

———, *La ideología alemana*, traducción de W. Roces, Ediciones Pueblos Unidos, Buenos Aires, 1973.

Marx, K., *Manuscritos de economía y filosofía*, traducción de f. Rubio Ll., Alianza Editorial, Madrid, 1970.

———, *Carta a Annenkov*, 28 de diciembre de 1846, contenida en K. Marx, *Miseria de la filosofía*, traducción de J. Aricó, Siglo XXI Editores, México, 1970.

———, "La cuestión judía", en *Los anales franco-alemanes*, traducción de J.M. Bravo, Martínez Roca, Barcelona, 1970.

———, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador)* 1857-1858, traducción de J. Aricó *et al.*, Siglo XXI Editores, México, (*Grundrisse*), 1972.

———, *Contribution á la critique de l'économie politique*, traducción de M. Rubel, Gallimard, vol. I, París, 1974.

———, *Théories sur la plus-value*, t. I, traducción de G. Badia *et al.*, Éditions Sociales, París, 1974.

———, *Théories sur la plus-value*, t. III, traducción de G. Badia *et al.*, Éditions Sociales, París, 1976.

———, *El Capital*, traducción de Pedro Scaron, Siglo XXI Editores, México, 1976.

———, "Carta a Kugelmann junio de 1868", traducción de G. Badia, en *Correspondance*, vol. IX, Éditions Sociales, París, 1982.

———, "Prólogo de la contribución a la crítica de la economía política", en *Obras escogidas*, Progreso, Moscú, s/f.

———, "La Guerra civil en Francia", en *Obras escogidas*, Progreso, Moscú, s/f.

———, "Prólogo a la Contribución a la crítica de la economía política", en *Marx, Engels, Obras escogidas*, Progreso, Moscú, s/f.

———, "Tesis sobre Feuerbach", en *Obras escogidas*, Progreso, Moscú, s/f.

———, "El 18 Brumario de Luis Bonaparte", en *Obras escogidas*, Progreso, Moscú, s/f.

Mclellan, David, *Les jeunes hégéliens et Karl Marx*, traducción de A. Mclellan, Anthropos, París, 1972.

Meek, Ronald, *Labour Theory of Value*, Lawrence and Wishart, Londres, 1979.

Poulantzas, Nicos, *Estado poder y socialismo*, traducción de F. Caludín, Siglo XXI Editores, México, 1980.

Renault, Emmanuel, *Marx et la conception déflationniste de la philosophie*; en prensa.

Rihs, Charles, *L'école des jeunes hégéliens et les penseurs socialistes français*, Payot, París, 1978.

Sartre, Jean-Paul, *Crítica de la razón dialéctica*, Losada, Buenos Aires, 1966.

Volpe, G. della, *La logique comme science historique*, traducción de P. Methays, Complexe, Bruselas, 1969.

Bibliografía complementaria sugerida

Althusser, Louis, *La revolución teórica de Marx*, T M. Harnecker, Siglo xxi Editores, México, 1968.

Anderson, Perry, *Transiciones de la antigüedad al feudalismo*, Siglo xxi Editores, México, 1979.

Balibar, Etienne, *Cinq études de matérialisme historique*, Francois Maspero, París, 1974.

Cornú, Auguste, *Carlos Marx y Federico Engels*, tomo I, Instituto del Libro, La Habana, 1967.

Dobb, Maurice, *Theories of Value and Distribution since Adam Smith*, Cambridge University Press, Cambridge, 1973.

————, *Estudios sobre el desarrollo del capitalismo*, traducción de L. Etcheverry, Siglo xxi Editores, México, 1971.

Dostaller, Gilles, *Valor y precio, historia de un debate*, traducción de F. Angulo, Terra Nova, México, 1980.

Elson, Diane, (editor), *Value, the Representation of Labour in Capita-lism*, CSE Books, Londres, 1979.

Garegnani, Pierangelo, *Debate sobre la teoría marxista del valor*, traducción de A. García, Siglo xxi Editores, México, 1979.

Rosdolsky, Roman, *Génesis y estructura de El Capital de Karl Marx*, traducción de L. Mames, Siglo xxi Editores, México, 1979.

Rubin, Isaac, *Ensayos sobre la teoría del valor de Marx*, Siglo xxi Editores, México, 1978.

Sánchez Vázquez, Adolfo, *La filosofía de la praxis*, Siglo xxi Editores, México, 2003.

Therborg, Göran, *Ciencia, clase y sociedad*, traducción de S. Juliá D., Siglo xxi Editores, México, 1980.

Karl Marx. Invitación a su lectura,
se terminó de imprimir
en el mes de noviembre de 2010,
en los Talleres Gráficos de la
Dirección de Publicaciones y Promoción Editorial
de la Rectoría General de
la Universidad Autónoma Metropolitana,
Boulevard Adolfo Ruiz Cortines núm. 5157,
col. Guadalupita, Tlalpan, 14610 México, DF.
El tiraje fue de 1,000 ejemplares
impresos sobre papel cultural de 90 g.

Primera formación a cargo de
DG Guadalupe Urbina Martínez

Formación a cargo de
DCG Ma. de Lourdes Pérez Granados

La edición estuvo a cargo de Gabriela Lara,
Alberto Cué y Valentín Almaraz Moreno.

COLECCIÓN CULTURA UNIVERSITARIA

OTROS TÍTULOS

93. BRAM STOKER
La joya de las siete estrellas

94. MIGUEL LEÓN-PORTILLA
El jaguar: su ser divino, humano y felino.
Antología personal

95. ALEJANDRO ARAUJO PARDO
Novela, historia y lecturas. Usos de la novela histórica del siglo XIX mexicano: una lectura historiográfica

96. JOSÉ VALENZUELA FEIJÓO
La gran crisis del capital.
Trasfondo estructural e impacto en México

97. ALEJANDRO FAVELA
Los ciudadanos y la democracia en el México del siglo XXI

98. ANA TERESA GUTIÉRREZ DEL CID *et al*.
Nuevos escenarios geopolíticos: Asia central-México

Ilustración de portada:
W. Kandinsky, *Mirada retrospectiva*, 1913





COLECCIÓN
CULTURA
UNIVERSITARIA

El pensamiento de Karl Marx es uno de los grandes patrimonios de Occidente. Sin sus amplísimas formulaciones teóricas sería impensable el desarrollo de las ciencias sociales y humanas; sin el andamiaje de sus escritos no entenderíamos temas fundamentales de la economía, la filosofía y la historia. Fue, y sigue siendo, el pilar crítico de la modernidad capitalista.

Sin embargo, los acontecimientos de 1989 y los años posteriores –caída del muro de Berlín y colapso del llamado socialismo real– parecían refutar y negar su determinante influencia. Pero los impredecibles flujos de la historia actual han recuperado su pensamiento y su praxis: a modo de respuesta a la vorágine neoliberal, se han desarrollado el *altermundismo*, las nuevas experiencias políticas en América Latina y la creación de una opinión pública reflexiva y crítica del capitalismo de entresiglos. Nada de lo anterior sería posible sin haber vuelto la mirada a Marx.

Sergio Pérez Cortés ha logrado en este libro un loable doble objetivo: por un lado, ofrecer a las nuevas generaciones de lectores una útil y reveladora guía para acercarse a la ideología marxista y, por otro, dejar claro que Karl Marx es un verdadero gigante del pensamiento, un revolucionario ejemplar.


9 786074 772487



Casa abierta al tiempo
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA